Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь
Установа адукацыі
«Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.С. Пушкіна»
Кафедра беларускага літаратуразнаўства
Вучэбная фальклорна-краязнаўчая лабараторыя

ФАЛЬКЛОР, ГІСТОРЫЯ І ЛІТАРАТУРА БЕЛАРУСАЎ У КАНТЭКСЦЕ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ СЛАВЯН

Матэрыялы рэспубліканскай студэнцкай навукова-практычнай канферэнцыі

(г. Брэст, 19 кастрычніка 2011 года)

Брэст
«Альтернатива»
2012

УДК [[398+94](476)+821.161.3.09](082)
ББК 82.3(4Беи)я43
Ф19

Ф19 **Фальклор,** гісторыя і літаратура беларусаў у кантэксце культурнай спадчыны славян : матэрыялы рэсп. студэнц. навук.-практ. канф. (Брэст, 19 кастрычніка 2011 г.) / рэд. кал.: З. П. Мельнікава [і інш.]. – Брэст : Альтернатива, 2012. – 108 с.

ISBN 978-985-521-345-2.

У зборніку змяшчаюцца артыкулы маладых навукоўцаў з розных ВНУ Рэспублікі Беларусь па праблемах вывучэння фальклору, гісторыі і літаратуры беларусаў у кантэксце культурнай спадчыны славян.

УДК [[398+94](476)+821.161.3.09](082)
ББК 82.3(4Беи)я43

ISBN 978-985-521-345-2

Аленіч В.М. (г. Брэст)

ГАВАРКІЯ АНТРАПОНІМЫ Ў РАМАНЕ З. ДУДЗЮК «ГОД 1812»

Адным з творчых дасягненняў Зінаіды Дудзюк з’яўляецца раман «Год 1812». У творы ўзнаўляецца адна з драматычных старонак айчыннай гісторыі. Аўтарка па-мастацку аналізуе жыццё беларусаў: вайскоўцаў, шляхты, святароў, сялян, – якія перажылі трагедыю Айчыннай вайны 1812 года. Пісьменніца паказала мноства чалавечых лёсаў, стварыла яркія вобразы людзей розных саслоўяў. Аналіз найменняў персанажаў твора паказаў, што З. Дудзюк рэалістычна падышла да падбору насычаных культурна-гістарычнай інфармацыяй найменняў сваіх герояў.

Як вядома, уласныя асабовыя імёны з’яўляюцца адным з найважнейшых сродкаў стварэння нацыянальнага, рэгіянальнага, гістарычнага каларыту. У разгледжаным рамане знаходзім многа надзвычай прыгожых беларускіх імён, многія з якіх цяпер архаізаваліся, выйшлі з актыўнага ўжытку, напр.: ***Мацей, Самусь, Захар, Архіп, Домна, Гаўрыла, Панас, Ціт, Яўсей, Язэп, Сымон, Лаўрэн, Саўка, Ахрэм, Мальвіна, Халімон, Пранук, Даніла, Мітрафан, Піліп, Кастуся.***

Імя здаўна служыла сведчаннем веравызнання чалавека. У рамане адлюстравана канфесійная дыферэнцыяцыя антрапонімаў. Гісторыкі адзначаюць, што ўжо з другой паловы Х стагоддзя на Беларусі суіснавалі заходні (рымскі, каталіцкі) і ўсходні (візантыйскі, праваслаўны) абрады. Таму побач з праваслаўнымі (візантыйска-грэчаскімі) імёнамі ўжываліся і рымска-каталіцкія, якія прыйшлі з лацінскай мовы праз польскую. У рамане знаходзім выкарыстанне як праваслаўных, так і каталіцкіх формаў імёнаў. Каталіцкія формы онімаў, якія склаліся пад уплывам польскай мовы, носяць прадстаўнікі вышэйшага шляхецкага саслоўя, напрыклад: ***Якуб*** Гжыбоўскі***, Рычард і Тамаш*** Дабжынскія і інш. Згаданым формам імёнаў супрацьпастаўляюцца антрапонімы, носьбітамі якіх з’яўляюцца праваслаўныя святары (***Феафілакт, Варлаам),*** расійскія вайскоўцы і чыноўнікі ***(***магілёўскі губернатар ***Дзмітрый*** Аляксандравіч Талстой***,*** маёр ***Спірыдон*** Сідаравіч Катухоў). Сяляне названы размоўна-бытавымі формамі кананічных праваслаўных імёнаў: ***Саўка, Сахвейка, Пракоп, Панас, Піліп.***

Большасць асабовых імёнаў – словы, запазычаныя з грэчаскай, лацінскай, старажытнаяўрэйскай і іншых моў. «Зацемненая» ўнутраная форма імёнаў можа ўтрымліваць цікавую інфармацыю пра літаратурнага персанажа. Зразумела, не кожны чытач задумваецца над этымалогіяй імені героя. Між іншым, этымалагічная семантыка антрапоніма дазваляе раскрыць важныя грані мастацкага вобраза.

У грамадстве таго часу жыла хрысціянская мадэль успрымання імені як «сакральнай сутнасці, здольнай падпарадкоўваць, накіроўваць і забяспечваць дапамогу вышэйшых сіл» [1, с. 104]. Так, імя адной з галоўных гераінь рамана, сялянкі ***Сахвейкі***, мае глыбінны сэнс, акрэслены празорлівым старцам: «***Сафія*** *– гэта азначае* ***мудрасць****, вечную нявесту Слова Божага, святую і адзіную. Яна ўспрымаецца як* ***анёл-ахоўнік, як вобраз Божы ў чалавеку***». Імя было сугучным унутранай сутнасці простай сялянскай дзяўчыны, якая, прайшоўшы цяжкія жыццёвыя выпрабаванні (страту бацькоў падчас вайны, здраду каханага), захавала чысціню душы, любоў да чалавека і набыла ***мудрасць*** – усведамленне неабходнасці кожнаму з нас пры любых умовах жыць па Божых законах.

Імя аднаго з герояў рамана – магілёўскага архірэя ***Варлаама*** паходзіць з халдзейскай мовы і азначае ‘*сын Божы’* [2, с. 58]. Семантыка зараджанага станоўчай энергіяй імені адпавядае характару героя. Апісанне ўнутранага свету і трагічнага лёсу персанажа напаўняе паэтонім станоўчай экспрэсіяй. Чыстым, «божым» чалавекам з’яўляецца святар. «*Сваё служэнне Богу архірэй бачыў у тым, каб рабіць дабро людзям. Кожны раз, калі надавалася такая нагода, разгладжваліся маршчыны, душа напаўнялася цяплом, вочы свяціліся прыязнасцю і ласкавасцю. Архірэй быў упэўнены, што самы вялікі скарб на зямлі – жывая душа чалавека, а ўсё астатняе толькі ўмоўнасць*». ***Варлаам*** сумленна і з любоўю выконвае пастырскі і настаўніцкі абавязак: духоўна падтрымлівае вернікаў, дапамагае семінарыстам стаць сапраўднымі святарамі. Калі беларускія землі заваёўваюць войскі Напалеона, ***Варлаам*** вымушаны прыйсці да цяжкага ра-

шэння: прыняць прысягу на вернасць французскаму імператару. Гэта дазволіла захаваць жыцці праваслаўных вернікаў, зберагчы храмы і царкоўную маёмасць. Варлааму, як і сыну Божаму, здраджваюць вучні (дзяк Спратаноўскі і іераманах Эраст), абвінавачваючы ў імкненні ўзначаліць уласную царкву ў Рэчы Паспалітай. Архірэй быў пакараны расійскім уладамі: сасланы ў далёкі манастыр простым інакам. ***Варлаам***, бласлаўляючы волю Божую, пакорліва прымае гэтае рашэнне. Нават ідучы на месца ссылкі, ён аддае свой правіянт галоднай сялянскай сям'і.

Новы этап у жыцці чалавека, змяненне яго светапогляду можа суправаджацца зменай імені. Расказваючы пра лёс архіерэя Варлаама, З. Дудзюк акцэнтуе ўвагу чытача на тым, што прыняцце новага імені падчас пастрыжэння ў манахі азначала <u>перастварэнне</u> чалавека, які памірае для мірскога жыцця, чалавечых пачуццяў і захапленняў: «*Не дадзена ім ведаць пра жыццё* ***Варлаама*** *да пастрыжэння, як блукала ягоная душа ў вар'яцкім тумане закаханасці, як рвалася на часткі з-за таго, што паненка, у якую ён закахаўся, аказалася заручанаю. Праўда, тады <u>ён насіў іншае імя і ўсё тады было інакшым</u>. Пастрыжэнне ў манахі стала яго новым нараджэннем, давялося задушыць у сабе парыванні, мроі і надзеі і пачаць новае жыццё дзеля Бога і людзей. Для таго і даецца чалавеку магчымасць пакаяцца, каб не толькі дачакацца даравання ад Бога, а здолець дараваць сабе сваю недасканаласць, памылкі, крыўды, нянавісць»*.

Сродкам перадачы гістарычнага каларыту і стварэння партрэтаў людзей мінулага ў гістарычнай прозе з'яўляюцца прозвішчы.

Заўважым, што сродкам сацыяльнай характарыстыкі персанажа можа служыць <u>форма</u> прозвішча. Так, у айчыннай літаратуры склалася традыцыя ўжывання прозвішчаў на ***-скі/-цкі*** як паказчыкаў прыналежнасці носьбітаў такіх найменняў да вышэйшага шляхецкага саслоўя. Гэтую традыцыю працягваюць і сучасныя берасцейскія аўтары. Напрыклад, амаль усе прадстаўнікі шляхты ў рамане З. Дудзюк «Год 1812» маюць прозвішчы на ***-скі/-цкі***: ***Дабжынкі, Ажахоўскі, Гжыбоўскі, Далецкі, Маеўскі, Вальхоўскі, Ляснеўскі.*** Расійскія чыноўнікі і вайскоўцы маюць патранімічныя прозвішчы з суфіксамі -оў, -еў, -ін: ***Лавашоў, Катухоў***, ***Шувалаў, Нарышкін***. У прадстаўнікоў сялянства працэс складвання прозвішчаў працягваўся і ў XIX стагоддзі. Так, у рамане «Год 1812» сустрэліся толькі <u>3 прозвішчы сялян</u> (Дрозд, Буйніч, Цяплоў). Пісьменніца расказвае гісторыю ўзвышэння і <u>атрымання прозвішча</u> выхадцам з сацыяльных нізоў: «*Я ў такіх гаворках заўсёды згадваю* ***Цяплова***, *пра якога мой дзядзька любіў расказваць, – самавіта сказаў Рыгаровіч. – Гэты шчаслівчык нават <u>прозвішча не меў</u>. Ягоны бацька быў апальшчыкам Аляксандра-Неўскай лаўры, вось архірэй і <u>даў сыну апальшчыка прозвішча Цяплоў.</u> Гэтаму <u>бяздроднаму Цяплову</u> пашчасціла быць выхаванцам Феафана Пракаповіча, які звярнуў увагу на здольнага вучня і дапамог яму выехаць у Германію, каб ён там змог працягваць вучобу*».

Ведаючы, што прозвішча з'яўляецца яркім пасведчаннем сацыяльнага статусу асобы, аўтарка звяртаецца да такога прыёму, як ***набілізацыя*** – «акультурванне ўласных імёнаў з мэтай стварэння сарказму, іроніі, камізму» [3, с. 80]. У рамане ***набілізацыя*** выкарыстоўваецца як мастацкі прыём для лаканічнай, саркастычнай характарыстыкі прыстасаванцаў, якія адракаюцца ад Айчыны, мовы, этнасу: «*Бяда, што наш народ хворы на бяспамяцтва. Учора нашу краіну звалі Літвой, сёння Беларуссю. Сваю мову памянялі мы спачатку на польскую, цяпер – на расійскую. Забыліся смак роднага слова на вуснах! Усе гэтыя* ***Гжыбоўскія, Ажахоўскія, Дабжынскія,*** *напэўна і не здагадваюцца, што некалі былі яны* ***Грыбоўскімі, Арахоўскімі, Дабрынскімі***».

Прозвішчы ў літаратуры не столькі <u>ідэнтыфікуюць</u>, колькі <u>характарызуюць, ацэньваюць, выражаюць эмоцыі і пачуцці</u> аўтара і герояў. У прозвішчах адлюстроўваецца бачанне пісьменнікам сваіх персанажаў, іх характару, дзеянняў, учынкаў. Гэтыя тыпы антрапонімаў дапамагаюць асэнсаваць сутнасць створаных пісьменнікамі вобразаў і глыбей зразумець ідэйную задуму аўтара.

Напрыклад, прозвішча героя рамана «Год 1812» ***Дабжынскі*** асацыятыўна звязваецца са значэннямі прыметніка ***добры*** 'чулы да людзей, спагадлівы, сардэчны; цалкам станоўчы па сваіх якасцях, такі, як патрэбна; які карыстаецца славай, варты славы' [4, с. 181]. Найменне персанажа твора адпавядае характару героя, даючы станоўчую ацэнку мужнаму воіну і патрыёту, які жыццё прысвячае высакароднай ідэі адраджэння Айчыны: «Цяпер душа Вялікага Княства Літоўскага перасялілася ў паднявольны край, *які названы Беларуссю. Доўга яшчэ гэтай нованароджанай*

адміністратыўнай адзінцы давядзецца падрастаць у зрэбных пялюшках сталай Расіі, пакуль яна сама здолее нарадзіць свядомых грамадзян, якія захочуць бачыць яе вольнаю і незалежнаю. Мы не маем права ісці на кампраміс, не павінны азірацца на іншых, а мусім рабіць тое, што патрэбна нам для захавання уласнай душы, мовы, культуры». Дабжынскі – пяшчотны сын, мужчына, верны свайму каханню. Нават у ваенным паходзе, у якім маладому чалавеку так проста паддацца спакусе лёгкага рамана, герой застаецца верным сваёй дзяўчыне. Рычард Дабжынскі – далікатны і чулы чалавек. Бачачы падчас вайны пакуты салдата, былога семінарыста Панаса Паланейчыка, які не здольны на забойства, Дабжынскі ўтрымлівае жаўнера ад такога ўчынку. Паланейчык прызнаецца: «Рычард, я ж і сам ніводнага маскаля не забіў, а выжыў толькі дзякуючы табе, што ты пасылаў *мяне то параненых адносіць, то сцяг вартаваць*».

У прозвішчы персанажа рамана З. Дудзюк дзяка ***Спратаноўскага*** – указанне на ***спрытнасць*** – '*уменне знаходзіць выйсце з любога становішча, прадпрымальнасць; уменне ўладжваць асабістыя справы, пранырлівасць'* [3, с. 621]. Увайшоўшы ў давер да магілёўскага архіерэя Варлаама, ягоны вучань ***Спратаноўскі*** становіцца распарадчыкам царкоўных фінансаў і карыстаецца згаданай пасадай для паляпшэння ўласнага дабрабыту. Падчас знаходжання ў Магілёве напалеонаўскіх войскаў ***Спратаноўскі*** даведваецца, дзе знаходзяцца схаваныя архіерэем царкоўныя скарбы, і спрабуе выкрасці іх. Пацярпеўшы няўдачу ў гэтай справе, спрытны і пранырлівы святар выходзіць сухім з вады. Пасля вяртання расійскіх уладаў ***Спратаноўскі*** ілжэсведчыць супраць свайго настаўніка, гаворачы пра тое, што Варлаам імкнуўся стварыць новую царкву ў межах адроджанай Рэчы Паспалітай. Як бачым, гаваркое прозвішча трапна выражае сутнасць характару літаратурнага героя – ***спрытнага*** прайдзісвета.

Выразную культурна-гістарычную спецыфіку мае такі разрад антрапанімічнай лексікі, як мянушкі – дадатковыя неафіцыйныя імёны, якія даюцца чалавеку ў адпаведнасці з яго характэрнымі рысамі, абставінамі жыцця, паводле паходжання і інш. Ацэначна-характарыстычныя празванні ў кантэксце мастацкіх твораў з'яўляюцца сродкам абмалёўкі не толькі іх носьбітаў, але і соцыуму, у якім ужываюцца такія формы найменняў. Найчасцей гэта асяроддзе вяскоўцаў і моладзі, у якім людзі не так строга прытрымліваюцца этыкетных нормаў, дзе прынята адкрыта, востра, трапна, а часам і крыўдна ацэньваць чалавека.

У колах адукаванай моладзі, семінарыстаў, герояў рамана З. Дудзюк «Год 1812», бытуюць празванні, утвораныя шляхам метафарычнага ўжывання найменняў персаналій біблейскай і антычнай гісторыі і культуры. У аснове мянушкі ***Цыцэрон –*** метафарычнае выкарыстанне імені рымскага аратара і пісьменніка. Характарыстычнае празванне акрэслівае і ацэньвае таленавітага семінарыста, кніжніка Івана Рыгаровіча, будучага збіральніка старадаўніх беларускіх актаў***.*** Мянушка ***Фарысей*** утворана шляхам метафарызацыі наймення аднаго з прадстаўнікоў грамадска-рэлігійнай плыні, што ў Евангеллі ахарактарызаваны як крывадушнікі. У пераносным значэнні слова ***фарысей*** азначае крывадушніка, ханжу. Празваннем ***Фарысей*** семінарысты «ўзнагародзілі» святара Спратаноўскага, які хітрасцю і пранырлівасцю дабіўся даверу ў архірэя Варлаама, атрымаў высокую пасаду, а пасля адрокся ад свайго настаўніка, ілжэсведчыў супраць яго.

Ужываюцца ў рамане і мянушкі-дэлакутывы – адфразавыя ўтварэнні. Так, селянін Мацей, герой рамана З. Дудзюк «Год 1812», атрымаў празванне ***Дзебіш***, за найбольш паўтаральнае слова, перанятае ў сябра-расейца падчас вайсковай службы: «*Так мой сябар казаў, Ладымір. Забілі яго… Скажу «**дзе біш**» і згадаю яго». – «А ты ведаеш, што цябе ўжо ўсе людзі так і клічуць **Дзебіш**»*. Француз, які застаўся ў беларускай вёсцы, ажаніўшыся з сялянкай, атрымаў мянушку ***Машэр*** за французскі зварот да жонкі «***ма шэр*** (мая дарагая)»: «*А ён мне ўсё нешта вярзе **Машэр** ды **Машэр**, мо думае, што мяне Машаю завуць*?».

Такім чынам, гаваркія асабовыя імёны, прозвішчы, мянушкі персанажаў рамана З. Дудзюк з'яўляюцца яркім сродкам абмалёўкі мастацкіх вобразаў і спосабам перадачы атмасферы мінуўшчыны.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Ратникова, И. Э. Имя собственное в разных типах сознания / И. Э. Ратникова // Русский язык и литература. – 2001. – № 1. – С. 103–112.

2. Барыс, С. Як у нас клічуць? : Беларускія імёны / С. Барыс. – Мінск : Медысонт, 2010. – 124 с.

3. Шур, В. Уласнае імя ў мастацкім тэксце : манаграфія / В. Шур. – Мазыр : МДПУ імя І. Шамякіна, 2010. – 207 с.

4. Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы : Больш за 65 тысяч слоў / І. М. Бунчук [і інш.] ; пад рэд. М. Р. Судніка, М. Н. Крыўко. – Мінск : БелЭн, 1996. – 784 с.

Барычэўская І.С. (г. Брэст)

МІКРАТАПОНІМЫ СТОЛІНШЧЫНЫ: МАТЫВАЦЫЯ І СТРУКТУРА

Цікавасць да геаграфічных назваў праяўлялі ўжо вучоныя антычнасці, але толькі ў XX стагоддзі яны сталі прадметам актыўных навуковых даследаванняў. З цягам часу тапаніміка вылучылася ў самастойны раздзел навукі. З усіх яе накірункаў мікратапаніміка прыцягвае да сябе найбольшую ўвагу навукоўцаў. У апошнія гады не толькі сярод спецыялістаў, але і ў колах краязнаўчай грамадскасці пашырылася цікавасць да мікратапонімаў – назваў невялікіх прыродна-геаграфічных аб’ектаў: малых рэчак і ручаёў, балот, лясоў, палеткаў. Да мікратапонімаў адносяцца таксама і найменні асобных участкаў мясцовасці, палян у лесе, узгоркаў, вялізных камянёў. Мікратапонімы з’яўляюцца своеасаблівай мовай зямлі, яны – частка культуры народа.

Аб’ектам нашага назірання сталі мікратапонімы, зафіксаваныя ў вёсках Рухча, Цмень, Крушын, Кострава Столінскага раёна. У даследаваным рэгіёне мікратапонімы характарызуюць мясцовасць па пэўных прыкметах:

– па аб’екце, пры якім яны знаходзяцца: *Елец* – поле, якое знаходзілася каля лесу; *Аэродром* – поле, на месцы якога раней быў аэрадром; *Пыняк* – поле, на якім раней быў лес; *Под бором* – поле, якое знаходзіцца каля бору; *Под яблынёю* – поле, на якім расце вялікая яблыня; *Подосынннык* – поле, на якім расла вялікая асіна; *Лес* – поле каля лесу; *Высококросіеўка* – поле, на месцы якога раней было балота з адной роўнай палянай; *Гарачэ* – поле, на якім былі залежы торфу*;* *Могільное* – поле каля могілак; *Бэрозовы градкы* – поле, на месцы якога раней рос бярозавы лес; *Под Первомайском* – поле, якое знаходзіцца каля суседняй вёскі Першамайск; *Романов лес* – поле, на месцы якога раней быў лес пана Рамана; *Шумова гора* – поле, на месцы якога раней быў пахаваны злодзей па мянушцы Шум; *Коло кладбішч* – поле каля могілак; *Коло крэсціка* – поле ў канцы вёскі; *Посадка* – поле, якое знаходзіцца каля лесу, што носіць назву Посадка;

– па форме і памерах: *Падошня* – поле, падобнае на падэшву ў боце; *Доўгае* – вельмі доўгае поле; *Крывытыно* – крывое поле; *Шнуркы* – роўнае поле (быццам раўнялася пад шнуркі); *Ломынэц* – перарывістае поле; *Плэц* – роўнае поле;

– па адметных якасцях ці асаблівасцях: *Зімнік* – поле, на якім часта садзілі азімыя культуры; *Глей* – глінянае поле; *Ягодное* – поле, каля якога збіралі ягады; *Морочня* – дрэннае поле, на якім мала што родзіць; *Паршуківшына* – вельмі дрэннае поле; *Вірное* – поле, на якім часта ўздымаецца моцны вецер; *Нызкы Остров* – поле, якое ў час паводкі залівала вадой.

Часта вяскоўцы выкарыстоўвалі назвы для мікратапонімаў, зыходзячы з таго, што знаходзілася на гэтым месцы раней: *Калынннык* – поле, на якім расла каліна; *Пасека* – поле, на якім раней вадзіліся пчолы; *Прогон* – поле, па якім людзі выганялі кароў на пашу.

Нярэдка ў аснове мікратапонімаў ляжыць імя жыхара вёскі, блізка каля хаты якога знаходзіўся названы геаграфічны аб’ект: *За Кузьмічом, За Гуліча, Коло Сталіна, Вакула, За Гаврыла, За Максыма, За Самуйлыка, За Мыхайла, За Мозга, Макорчуковэ, За Гагарыном, За Ковальскым, За Дмітрыевічом, Флёрово, За Томарою.*

На жаль, далёка не ўсе мікратапонімы вызначаюцца выразнай семантыкай і паддаюцца асэнсаванню. Вёска Рухча ў гэтым плане не выключэнне. Цяжка вызначыць матывацыю такіх мікратапонімаў, як *Будышча, Градка, Кадуп, Кульбакы, Доўга Вэрать, Всіросійкы, Станішча, Скопэц, Подчэрніхово, Козырово болото, Фішное, Дрэмкало, Стэжкы, Буда, Будка.* Наконт іх паходжання бытуюць розныя меркаванні. Так, многія вяскоўцы лічаць, што сваю назву поле *Кульбакы* атрымала з-за таго, што яно вельмі няроўнае, перарывістае. Назва *Всіросійкы*, на

нашу думку, узнікла ад прыметніка *ўсерасійскі.* Магчыма, на гэтым полі працавалі людзі з розных рэспублік Савецкага Саюза. Нашы меркаванні грунтуюцца на аповедах мясцовых жыхароў. Але і яны маюць права на існаванне. Названыя мікратапонімы патрабуюць яшчэ дадатковага этымалагічнага і семантычнага аналізу.

Мікратапонімы даследаванага рэгіёна разнастайныя і ў структурным плане. Пераважную большасць складаюць аднаслоўныя ўтварэнні, звычайна выражаныя назоўнікамі ці прыметнікамі: *Падошня, Доўгае, Крывытыно, Шнуркы, Ломынэц, Плэц, Елец, Аэродром, Пыняк, Подосынннык, Вірное.* Часта для называння геаграфічнага аб'екта выкарыстоўваецца спалучэнне назоўніка з прыметнікам: *Бэрозовы градкы, Романов лес, Шумова гора, Ныкзы Остров.* Таксама шырока выкарыстоўваецца спалучэнне прыназоўніка з назоўнікам. Трэба адзначыць, што пры такім варыянце называння геаграфічных аб'ектаў назоўнікі часцей за ўсё ўжываюцца ў родным склоне: *За Кузьмічом, За Гуліча, Коло Сталіна, Вакула, За Гаврыла, За Максыма, За Самуйлыка, За Мыхайла, За Мозга, За Гагарыном, За Ковальскым, За Дмітрыевічом, За Томарою.*

Такім чынам, большасць мікратапонімаў характарызуецца празрыстасцю матывацыі структуры і нескладанасцю структуры. Прааналізаваныя мікратапонімы сведчаць аб тым, што Століншчына мае свае адметныя назвы, якія складаюць самабытны пласт нашай мовы і культуры.

Барычэўская І.С. (г. Брэст)

ВАДА Ў НАРОДНАЙ МЕДЫЦЫНЕ БЕЛАРУСАЎ

Народная медыцына – сукупнасць эмпірычна набытых народам ведаў пра гаючыя сродкі, лекавыя травы і гігіенічныя навыкі, а таксама іх практычнае выкарыстанне для зберажэння здароўя, папярэджання і лячэння хвароб: шэраг прыёмаў, накіраваных на лячэнне і прадухіленне захворванняў. Узнікла яна ў глыбокай старажытнасці і доўгі час была адзіным відам медыцыны, абагульняла эмпірычныя звесткі пра спосабы лячэбнай дапамогі пры раненнях, абмарожваннях, апёках, траўмах, розных хваробах. З назапашваннем ведаў па народнай медыцыне з'явіліся асобы, асноўным заняткам якіх стала лячэнне. У Кіеўскай Русі іх называлі лечцамі, зяленнікамі, траўнікамі. На народную медыцыну ўплывалі таксама прымхі, містычныя ўяўленні, якія спрыялі знахарству. Узнікненне многіх хвароб тлумачылі ўсяленнем у чалавека злых духаў, хворых «лячылі» вытоптваннем, выцісканнем, замовамі, шэптамі [1], абмываннем.

На працягу многіх стагоддзяў беларуская народная медыцына характарызуецца пэўнай устойлівасцю ў захаванні сродкаў і спосабаў лячэння. Пазбавіцца ад немачы намагаліся пры дапамозе агню, вады, паветра, выкарыстоўвалі шмат лекавых сродкаў жывёльнага і расліннага паходжання і інш. Спрадвеку верылі беларусы ў ачышчальную сілу вады. Вада – адна з першасных стыхій, якая, паводле старажытных уяўленняў, удзельнічала ў акце стварэння свету. У міфалагічных уяўленнях яна супрацьстаіць агню. Міфалагічная свядомасць адрознівае «жывую» і «мёртвую» ваду. Спынімся на ўяўленнях пра «жывую» ваду, асноўная функцыя якой – лячэнне хвароб.

«Жывая» вада нярэдка атаясамліваецца са святой вадой, якая шырока выкарыстоўвалася і выкарыстоўваецца сёння для лячэння розных захворванняў. Да ліку прадметаў, ад дотыку з якімі вада набывала магічную, «святую» сілу, адносяцца, у першую чаргу, культавыя рэчы (абразы, крыжы, царкоўныя званы, свечкі, асвячоныя расліны, велікодныя яйкі, аплаткі, выкарыстаныя ў каталіцкіх касцёлах пры абрадзе прычашчэння, і г. д.). Напрыклад, каб пазбавіць дзіця ад бяссонніцы, яго паілі вадой, злітай з «прыданага» (атрыманага па спадчыне) абраза або з абраза св. Ціхана. Балгары мылі пацярпелага ад урокаў вадой, якая прастаяла пад абразом св. Харлампія, а сербы – вадой, якой абмылі абраз св. Кацярыны [2]. Такі ж лячэбны эфект чакаўся ад вады, у якую апускалі крыж. У Польшчы (каля Любліна) дзіцячы спалох лячылі вадой, якой перад гэтым аблілі царкоўныя званы. Абрад абмывання званоў здзяйсняў хто-небудзь са сваякоў дзіцяці: ён падымаўся двойчы на дзень (да ўзыходу сонца і пасля заходу) на званіцу, абліваў прынесенай з сабой вадой адзін вялікі і адзін маленькі звон, збіраючы ваду ў пасудзіну, затым гэтай вадой паіў дзіця.

У паўднёвых славян трэба было паіць нованароджанага вадой са званочка, знятага з авечкі або з шыі вала, які хадзіў у статку першым. Універсальным спосабам атрымання магічнай «святой» вады, вядомым ва ўсіх славян, можна прызнаць апусканне ў ваду асвячоных у царкве раслін. Напрыклад, пры абрадавым купанні нованароджанага амаль паўсюдна (за выключэннем самых паўднёвых абласцей) лічылася неабходным кідаць у ваду асвечанае зелле як засцярог ад злых сіл.

Паводле шматлікіх славянскіх павер'яў, сакральная сіла передаецца вадзе пры апусканні ў яе велікодных яйкаў (альбо вугольчыкаў з абрадавага велікоднага вогнішча, асвячоных хлебных вырабаў і г. д.). Магічныя ўласцівасці прыпісваліся вадзе, у якой варыліся яйкі напярэдадні Вялікадня. Такой вадой аблівалі парог хлява, каб не дапусціць пранікнення ў яго ведзьмаў. Акрамя ўласцівасцяў адганяць нячыстую сілу, характэрных усім асвячоным прадметам, яйка, па народных уяўленнях, перадавала вадзе свае якасці «чысціні, белага колеру, круглявасці формы, жыццёвай сілы», таму «яечнай вадой» мыліся, каб забяспечыць сабе здароўе, даўгалецце і чысціню скуры твару, рук і ног [3].

Шырока выкарыстоўваліся пры сакралізацыі вады і наданні ёй гаючых якасцей ачышчальныя ўласцівасці агню. Вада, у якую кідалі падпаленыя вугольчыкі са сваёй печы, лічылася здольнай лячыць шматлікія хваробы. Разлітую паміж двума падпаленымі паленнямі ваду дзяўчаты выкарыстоўвалі як прываротны сродак. Высокую ступень магічнай сілы надавалі вадзе і апушчаныя ў яе металічныя прадметы, якія валодалі, як лічылася, уласцівасцямі адмысловай трываласці, цвёрдасці, даўгавечнасці, надзейнасці. Пры першых праявах павальных хвароб жывёлы беларусы выкарыстоўвалі так званую «жалезную ваду», г. зн. такую, у якой некалькі дзён мокла жалеза: ёю двойчы на дзень палівалі корм, прызначаны для жывёлы. Усе міфалагічна значныя прыкметы металу набывала вада, у якой каваль гасіў распаленае жалеза. Каб здабыць такую карысную ваду, рэкамендавалася ісці да кузні моўчкі, не трэба было выпрошваць у каваля такую ваду: важна было, каб ён даў яе сам па добрай волі, акрамя таго, гэта павінна была быць не «старая» вада, якая даўно стаяла ў кузні, а толькі «новая», толькі што выкарыстаная для гартавання жалеза [4]. Дадатковая семантыка багацця, поспеху і росквіту надавалася вадзе, у якую кідалі медныя або срэбныя манеты, і затым мыліся такой вадой. Уласцівасці засцярогу прыпісваліся вадзе, якую пралівалі праз металічныя прадметы (замкі, дзвярныя завесы, ачажны ланцуг, абцугі для вуглёў, плужны лямеш, сякеру і інш.). Напрыклад, імкнучыся нейтралізаваць наступствы шкоданосных сурокаў, беларусы абмывалі хворага вадой, якую перад тым пралілі праз усе замкі, якія былі ў хаце. У якасці сродку для застрашвання і абясшкоджвання злых сіл выкарыстоўвалася вада, якую пралівалі праз вострыя, колючыя, рэжучыя прадметы, яна лічылася гаючай і выкарыстоўвалася для лячэння, а таксама для замешвання цеста пры вырабе абрадавага хлеба. Каб набыць асабліва «чыстую» магічную ваду, у дно крыніцы забівалі сякеру або востры нож. Семантыка «адгону» і «застрашвання» злых сіл, якія насяляюць ваду, можа быць адзначана ў такіх магічных дзеяннях, пры якіх ваду, прынесеную з крыніцы, лілі на лязо сякеры, нажа або пралівалі праз серп, касу, пасля чаго лічылі такую ваду «чыстай» і здольнай вылечваць хворага. Гаючай і магічнай лічылася таксама вада, пралітая праз ступіцу калёснага кола, абруч, драўляную цэўку або матавіла, праз адтуліну ў дошцы, утвораную сучком, які выпаў, і іншыя прадметы з адтулінамі. Вада, пралітая скрозь нейкую адзежу, набывала, як лічылася, прыкметы той асобы, якой адзежа належала. Для забеспячэння добрых родаў жанчыну імкнуліся напаіць вадой, вылітай з мужчынскага абутку або пералітай праз штаны мужа, калі такой вады побач не было, парадзісе давалі піць ваду, працэджаную праз адтуліну ткацкага чоўна. Ад кашля хворага паілі вадой, пралітай праз правую панчоху першанароджанага хлопчыка [4].

Прыкметы «цудадзейнай» сілы набывала так званая «хлебная вада», якой абмывалі свежы хлеб, альбо вада, пакінутая пасля замешвання цеста для абрадавага хлеба, ці такая, у якой жанчыны мылі рукі пасля замешвання цеста. Пры выпечцы велікоднага хлеба беларускія жанчыны абмывалі яго вадой, а затым мыліся ёю, «каб быць такімі ж ушанаванымі, як хлеб» [1]. Паводле беларускіх вераванняў, карысна купаць дзіця ў вадзе, якая ўжывалася для запраўкі хлебнага цеста. Кантакт вады з жывёламі (або часткамі іх цела) таксама надаваў ёй адмысловую

сілу: гаючай лічылася вада, пралітая праз ваўчыную гартань, змяіную галаву, шчупаковую пашчу. Змяіную скуру кідалі ў ваду, у якой абмывалі нованароджанага. У комплексе дзеянняў, накіраваных на сакралізацыю вады, істотнай з’яўлялася і лікавая сімволіка: ваду набіралі з трох, пяці, сямі, дзевяці крыніц. Часам пры набіранні вады прамаўлялі замову, заснаваную на прынцыпе лічэння з адмаўленнем: «Па вадзе кружачкай водзіш і кажаш: не першая, не другая, не трэцяя (і г. д.)... не дзявятая» [2]. Здольнасць вады ўспрымаць не толькі дадатныя, але і шкодныя ўласцівасці прадметаў, людзей і жывёл патрабавала адмысловай асцярогі. Ваду, пакінутую ў хаце пасля абмывання памерлага ці хворага чалавека, нованароджанага немаўля, пасля мыцця адзежы нябожчыка, бялізны са слядамі месячных ачышчэнняў і г. д., вылівалі ў месцы хуткай плыні рэк, на перакрыжаванні дарог, на межы палёў, пад кусты калючых раслін і г. д., альбо захоўвалі яе для чорнай магіі [1].

Такім чынам, вада ў народных вераваннях успрымалася як рэчыва, якое, з аднаго боку, валодала ўласнымі каштоўнымі якасцямі, а з другога –здольнае было акумуляваць уласцівасці самых розных прадметаў, прыродных стыхій, жывых істот і выконваць лекавыя функцыі. Нават сёння, нягледзячы на шырокую даступнасць фармакалагічных сродкаў, вада актыўна функцыянуе як адзін з найважнейшых народных лекавых сродкаў, якія, як лічыцца, не маюць альтэрнатывы. Думаецца, што вывучэнне мясцовай народнай медыцыны спрыяе пашырэнню арсенала лячэбных сродкаў, што можа быць карысным у паўсядзённым жыцці людзей. Акрамя таго, вызначэнне асаблівасцей традыцыйнай народнай медыцыны нашага краю дазваляе бліжэй падступіцца да раскрыцця сутнасці нацыянальнага менталітэту, пранікнуць у глыбіні нацыянальнай псіхалогіі.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Жывая вада ў народнай медыцыне // АиФ–Здоровье [Электронны рэсурс]. – 2000. – № 259 (24110). – 21 снежня. – Чацвер. – Рэжым доступу: http://www.zvyazda.minsk.by. – Дата доступу: 15.03.2010.

2. Народная медыцына // Славутыя людзі Магілеўшчыны [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://csgpb.mogilev.by. – Дата доступу: 15.03.2010.

3. Цудадзейная вада ў традыцыйных уяўленнях беларусаў // Скарбонка сімвалаў і словаў [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.ng.by. – Дата доступу: 23.01.2009.

4. Шабаліна, Н. С. Вялікая энцыклапедыя народнай медыцыны / Н. С. Шабаліна [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.abspresents.com. – Дата доступу: 15.03.2010.

Бельская Н.В. (г. Мінск)

ДА ПЫТАННЯ ФУНКЦЫЯНАВАННЯ ЛАКАЛЬНАЙ ПЕСЕННАЙ ТРАДЫЦЫІ

Вывучэнне лёсу фальклору, яго відаў і жанраў грунтуецца на крыніцах і матэрыялах самага рознага роду. Дзякуючы гэтаму мы можам прасачыць, як мяняецца рэальны стан рэчаў ад эпохі да эпохі, ступень захаванасці і ўстойлівасці фальклору ў розных гісторыка-этнаграфічных рэгіёнах, нават у іх частках – фальклорна-этнаграфічных зонах. Зоны – гэта фальклорна-этнаграфічныя «астравы», якія натуральна, г. зн. гістарычна і геаграфічна, вылучаюцца на фоне нацыянальнага і рэгіянальнага «культурнага ландшафту». Частка зон-«астравоў» настолькі выразная і самадастатковая, што здаўна прысутнічае ў этнічнай культурнай свядомасці як цэласнасць. Такімі адметнымі зонамі для беларусаў з’яўляюцца, напрыклад, Піншчына (Пінскае Палессе) – частка Заходняга Палесся, Тураўшчына – частка Цэнтральнага Палесся, Нарачанскі край, Случчына і інш.

І фальклор цалкам, і кожная яго лакальная частка аж да самага малога твору – гэта канцэптуальна глыбокі тэкст, які звязаны з папярэдняй і сучаснай культурай тысячамі генетычных, тыпалагічных, сэнсавых сувязей. Лакальная традыцыя – гэта ўзаемадачыненні варыянтаў, версій, «рухомая нерухомасць», якая здольная нараджаць і ўвесь час нараджае нечаканыя адрозненні.

Хочацца адзначыць, што сістэмнасць і структурнасць лакальнага – не рэальнасць, гэта тое, што мы прыўносім у сваё разуменне рэальнага, якое не мае таго, што кіруе структурай, арганізуе і ўтрымлівае яе, тым самым надаючы з’яве сістэмнасць. Паверхневая структура асобных твораў нараджаецца з глыбіннай структуры, што вельмі добра бачна на прыкладзе фальклорна-этнаграфічных абрадавых комплексаў, якія сапраўды і сістэмныя, і структурныя. Іх глыбінная структура – рытуальны змест. Напрыклад, унутраная змястоўная структура Купалля – шлюб Зямлі і Сонца, адсюль яго сістэмнасць пры любой рэдукцыі частак і звёнаў. Інакш на ўзроўні лакальнага: яно не структурнае, не сістэмнае, а комплекснае.

Фальклор наогул складаецца з няўстойлівых, некіруемых працэсаў і непрадказальных вынікаў на ўзроўні бытавання канкрэтных тэкстаў, г. зн. на ўзроўні лакальнага. Можна канстатаваць і супрацьлеглае: які б узровень фальклору мы ні ўзялі, ён будзе складацца з дастаткова ўстойлівых узораў, у тым ліку з узораў лакальнага.

У значнай ступені спецыфіка лакальнага беларускага фальклору вызначаецца ўстойлівай ступенню захаванасці абрадавай паэзіі, найперш, паводле меркавання К.П. Кабашнікава, каляндарнай, звязанай з працай хлебароба і яго поглядамі. Характарызуючы паняцце «фальклор беларускі» як агульнанацыянальную з’яву, Віктар Сцяфанавіч Цітхоў вылучае ў ім такія рэгіёны, як Цэнтральны, Усходні (Падняпроўскі), Паазер’е, Заходняе Палессе і Усходняе Палессе, якія адрозніваюцца адзін ад другога ў першую чаргу фальклорна-этнаграфічнымі комплексамі і абрадавай паэзіяй, якія склаліся тут. Як адзначыў Б.Н. Пуцілаў, «фальклор жыве і функцыянуе непасрэдна на рэгіянальным (лакальным) узроўні» [1, с. 95–96]. У.П. Анікін падкрэсліў, што «усё рэгіянальнае лакальна, але не ўсё лакальнае рэгіянальна. Пад лакальным будзем разумець праявы мясцовага бытавання фальклору, усё, што ў ім абазначана пячаткай мясцовасці, тое, што народжана спецыфікай мясцовых сацыяльна-бытавых умоў. А пад рэгіянальным, акрамя таго, што яно таксама лакальнае, мяркуем, трэба разумець самастойнасць… мясцовага» [2, с. 344–345].

Каб прасачыць, як складваюцца рэгіянальныя асаблівасці фальклорных традыцый, трэба вельмі добра ведаць гістарычнае, этнічнае, генетычнае і іншае развіццё пэўнага рэгіёна. «Толькі шырокае абследаванне раёнаў дазваляе бачыць нейкія заканамернасці і рэгіянальныя асаблівасці» [3, с. 206], – адзначаў П.С. Выхадцаў.

Тэрмін «рэгіянальны» супадае з блізкім па значэнні тэрмінам, які даволі часта ўжываюць фалькларысты – «абласны фальклор». «Гэта фальклор вобласці, рэгіёна, які ў той ці іншай ступені адрозніваецца ад фальклору ўсяго дадзенага этнічнага масіву або агульнанацыянальнага» [4, с. 392], – падкрэсліў К.П. Кабашнікаў.

Лакальнае – аснова для гістарычнага вывучэння нацыянальнага фальклору, праз лакальнае дэкларуецца яго адметнасць у сферы фальклорнай культуры славянскіх народаў, бо якія б універсаліі ні ўтрымліваліся ў лакальным, яны непазбежна будуць існаваць у нацыянальнай форме. Разам з тым лакальныя матэрыялы рэальна дапамагаюць рэканструяваць семантычныя звёны і структуры, цалкам або часткова страчаныя на іншых тэрыторыях. Менавіта лакальныя фальклорна-этнаграфічныя зоны – найлепшыя і натуральныя кандэнсатары культурнай інфармацыі. І чым старэйшая зона, тым больш яна інфарматыўная. Адсюль відавочная актуальнасць лакальных даследаванняў, вызначэння фальклорна-этнаграфічных зон, вывучэння лакальна-рэгіянальных парадыгмаў.

Я пачала вывучэнне традыцыі з мікралакальнага: аналізу фальклорнага рэпертуару адной асобы, прычым зусім не звышталенавітай, знакамітай спявачкі, а самай звычайнай, бо менавіта такі рэпертуар жанчын, як Ганна Віктараўна Янушкевіч, з’яўляюцца найлепшым люстэркам стану сучаснай песеннай культуры.

Калі ж арыентавацца толькі на рэпертуар слынных спявачак, то можа скласціся памылковае ўражанне аб моцнай фальклорнай традыцыі ў дадзеным населеным пункце.

Нарадзілася Ганна Віктараўна ў 1932 годзе ў вёсцы Калошаўшчына Маладзечанскага раёна Мінскай вобласці. «Я тут нарадзілася, я тут і памру!» – з усмешкай гаварыла мне жанчына. Сям’я яе была вялікая. У школе вучылася толькі два гады, потым пачалася вайна, разруха. Пасля ўсяго гэтага трэба было неяк дапамагаць бацькам і таму Ганна пачала працаваць. Сёння Ганна Віктараўна жыве

адна, але да яе часта прыязджае сын і іншыя родныя. Я ведаю Ганну Віктараўну даўно (вёска, у якой яна жыве, знаходзіцца праз вуліцу ад нашай дачы), але да фальклорнай практыкі я з ёй амаль ніяк не размаўляла, а шкада, бо высветлілася, што гэтая жанчына вельмі мудрая і цікавая.

Фальклорны рэпертуар Ганны Віктараўны я падзяліла на тры групы: 1) песні, якія спяваюцца ў пэўны час і якія строга адпавядаюць яму; 2) песні, якія спяваюцца ў пэўны час, але не строга адпавядаюць яму; 3) песні, якія спяваюцца абсалютна ў любы час.

Да першай групы я аднесла вясельныя песні ці «карацелькі»:

Дзе была?!
Дзе ездзіла малада?!
«Я была, я ездзіла па рынку,
Купіла сабе, дзевачкі, навінку.
Я прадала дзівоцкую красату,
Купіла сабе жаноцкую нішчату.
Я прадала дзівоцкую косачку,
А купіла жаноцкую слёзачку».

Песня паказвае нам, як нявеста скардзіцца на тое, што пасля вяселля, ёй цалкам прыйдзецца аддаць свае сілы, вольны час мужу, сям'і, а на «дзівоцкую красату», весялосць і бесклапотнасць прыйдзецца забыцца. Давядзецца прамяняць дзявоцтва на цяжкую жаночую долю: выхаванне дзяцей, вядзенне гаспадаркі, а таксама падтрыманне хатняга агню.

Да песень, якія звычайна спяваюцца ў пэўны час, але не строга адпавядаюць яму, я аднесла юр'еўскія:

Гаспадыня – вутка,
Павярніся крутка.
Устаўляй драбінку,
Лезь па сланінку…

Большая колькасць песень, запісаных ад Ганны Віктараўны, – песні 3-й групы. Спяваюцца яны ў любы час. Сюды адносяцца лірычныя песні, якія напоўнены шматлікімі пачуццямі і не астаўляюць слухача абыякавым.

Гэтую групу я падзяліла на падгрупы:

– Сямейна-бытавыя песні;

– Баладныя песні;

– Песні савецкага перыяду;

– Прыпеўкі.

У заключэнне адзначу, што праца збіральнікаў беларускай культуры прымушае нас акунуцца ў самую глыбіню народнага сэрца, яго жыцця. Гэты моцны дух жыве ў невялічкіх вёсачках, у пэўных мясцовасцях. Увогуле ён усюды! Некаторыя фальклорныя жанры, на жаль, знікаюць, некаторыя толькі пачынаюць сваё жыццё… Таму так важна не згубіць іх, а прасачыць, як гэтыя жанры развіваліся на працягу вялікага часу; што змянялася, а што страчвалася.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Путилов, Б. Н. Изучение фольклора региональное / Б. Н. Путилов // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск, 1993.

2. Аникин, В. П. Теория фольклора : лекции / В. П. Аникин. – Минск, 1996. – С. 344–345.

3. Выходцев, П. С. Современное состояние русского фольклора на Беломорье (Проблема регионального обследования) / П. С. Выходцев // Русский фольклор. Полевые исследования. – Л., 1984. – Т. XXII. – С. 206.

4. Кабашников, К. П. Фольклор аутентический / К. П. Кабашников // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск, 1993. – С. 392.

Бірыла А.С. (г. Мінск)

ПРЭЦЭДЭНТНЫЯ ІМЁНЫ Ў РАМАНЕ ЛЕАНІДА ДАЙНЕКІ «МЕЧ КНЯЗЯ ВЯЧКІ»

Мастацкі тэкст – гэта ў першую чаргу ўвасабленне індывідуальнага аўтарскага светапогляду, стварэнне ўнікальнай карціны свету. Аднак любы твор мастацтва цесна ўпісаны ў нацыянальную культуру і літаратуру, трывалымі сувязямі звязаны з народнымі традыцыямі і нацыянальнай гісторыяй. Адным з праяўленняў гэтых сувязей з'яўляецца выкарыстанне ў творы літаратуры так званых прэцэдэнтных антрапонімаў – імёнаў вядомых і сацыяльна значных асоб. Увядзенне такіх уласных імёнаў у мастацкі тэкст дазваляе стварыць этычную, эстэтычную, эмацыянальную, інтэлектуальную характарыстыку эпохі, узноўленай у творы, апісаць характар герояў праз іх супастаўленне з людзьмі, якія жылі ў іншых гістарычных умовах [1].

У сучаснай лінгвістыцы вырашаецца пытанне пра крытэрыі вылучэння прэцэдэнтных імёнаў. Такімі фактарамі лічацца звязанасць імёнаў з класічнымі творамі і агульнавядомасць адпаведных феноменаў, рэгулярная паўтаральнасць імёнаў у тэксце, выкарыстанне таго ці іншага імя ў функцыі культурнага знака [2].

Прэцэдэнтныя антрапонімы ў беларускай літаратуры называюць знакамітых палітыкаў і палкаводцаў (Цэзар, Крэз, Назон), вучоных, філосафаў (Архімед, Ювенал), мастакоў і паэтаў (Рафаэль, Дантэ), кампазітараў (Бетховен, Шуберт) і інш. [3, с. 124].

Вывучэнне прэцэдэнтных імёнаў, выкарыстаных у мастацкім тэксце, дае багаты матэрыял для даследавання маўленчага майстэрства аўтара, разумення яго жыццёвага вопыту, светапогляду, дазваляе лепш зразумець уяўленні стваральніка тэксту пра чытача.

У рамане «Меч князя Вячкі» Леанід Дайнека выкарыстоўвае 10 імёнаў, якія мы можам лічыць прэцэдэнтнымі. Аўтар узнаўляе ў тэксце вобразы найбольш вядомых асоб мінулага: палітычных (*Аляксандр Македонскі, Яраслаў Мудры, Усяслаў Чарадзей, Рагвалод, Рагнеда, Ізяслаў*) і грамадскіх дзеячаў (*Кірыла Тураўскі, Ефрасіння Полацкая, Іаан Златавуст, Феадосій Пячэрскі*).

Найбольш частотнымі ў рамане з'яўляюцца імёны ***Усяслава Чарадзея, Ефрасінні Полацкай*** і ***Рагнеды***.

Такая гістарычная асоба як ***Усяслаў Чарадзей*** неаднаразова прыцягвала ўвагу Л. Дайнекі: прыгадаем яго раман «След ваўкалака», галоўным героем якога з'яўляецца славуты полацкі князь. У рамане «Меч князя Вячкі» гэта імя з'яўляецца адным з найбольш важных для разумення мастацкай задумы. Імя Усяслава ў падтэксце цесна звязана са словамі, якія займаюць самую моцную пазіцыю ў тэксце, – з загалоўкам: менавіта іменем гэтага князя быў названы меч, які выраблялі для князя Вячкі: – *«Трэба меч "**Усяслаў**", – перапыніў Фердынанда баярын Іван... – Усяслаў быў вялікім князем полацкім і кіеўскім...»* [4, с. 164].

Пры Усяславе Полацкае княства дасягае свайго найвышэйшага ўздыму. Дзякуючы вайсковаму майстэрству і мудраму кіраўніцтву Усяслава Чарадзея, княства існавала без войнаў, горад развіваўся як гандлёвы і культурны цэнтр. Паводле легендаў, паходжанне князя прыпісвалася чарадзейным сілам, за што ён і быў празваны Чарадзеем. У рамане яго імя – сімвал моцы і незалежнасці: «*– Харобрым князем быў. Ён нарадзіўся у кашулі... Ён зрабіў магутным Полацк»* [4, с. 164]. Такую характарыстыку славутага полацкага князя аўтар укладваў у вусны баярына Івана, які паабяцаў усяму полацкаму вечу за сядміцу выкаваць меч для князя Вячкі.

Другое па частотнасці прэцэдэнтнае імя ў рамане Л. Дайнекі – ***Ефрасіня Полацкая***: «*І яшчэ казалі мужы-вечнікі, каб абавязкова ў рукаяць мяча былі ўкладзены мошчы святой Ефрасінні Полацкай, што ў святой зямлі, у Іерусаліме, памерла»* [4, с. 170]. Полацкая князёўна Прадыслава, якая прыйшла ў манастыр пад імем Еўфрасінні, прысвяціла жыццё духоўнаму ўдасканаленню. Ефрасіння прызнана святой і ў каталіцкай царкве. Вернікі лічаць Ефрасінню Полацкую нябеснай заступніцай беларускай зямлі. Вера ў заступніцтва Ефрасінні адлюстравалася і ў прыведзеным кантэксце.

Асаблівае месца сярод знакавых беларускіх імёнаў займае ***Рагнеда*** – гэта сімвал Беларусі, нацыянальнай «волі, гордасці і славы», адраджэння. Рагнеда – зыходная падзея, пачатак нацыянальных вытокаў, знакавая постаць у гераічным і пакутлівым шэсці продкаў, адна з першых асобаў роднай гісторыі. З яе пачынаецца адлік гісторыі Беларусі [5, с. 24]. Імя ***Рагнеда*** ў рамане ўзгадвае князь Вячка, калі заклікае памерці за свабоду сваёй зямлі, бо «*кроў **Рагнеды** цячэ ў нашых жылах*» [4, с. 47]. Полацкая князёўна ***Рагнеда***, якая не змагла змірыцца з гвалтам вялікага князя кіеўскага Уладзіміра Святаславіча, у 990 прыняла хрысціянства і пастрыглася ў манахіні пад імем Анастасія, стала першай жанчынай-манахіняй у Старажытнай Русі. Яе імя з'яўляецца сінонімам свабоды і непакорнасці, менавіта гэтае значэнне актуалізуецца і ў рамане Л. Дайнекі.

Пра знакавасць антрапоніма ***Рагнеда*** можна меркаваць і па ўжыванні ў рамане імені ***Яраслава Мудрага.*** Пра гэтага вялікага кіеўскага князя ўзгадвае князь Вячка. Як вядома, кіраванне Яраслава Мудрага было самым працяглым у гісторыі Русі і лічыцца часам найбольшага яе росквіту. Прычым значэнне Яраслава ў гісторыі засноўваецца галоўным чынам не на ўдалых войнах і знешніх дынастычных сувязях з Захадам, а на яго працы па ўнутраным уладкаванні Русі. Аднак для полацкага князя Вячкі не гэта з'яўляецца самым важным у постаці Яраслава, галоўны герой рамана падкрэслівае сваяцкія сувязі Яраслава і Рагнеды: «*– Хачу сесці ў Юр'еве, які **Яраслаў** Мудры, сын **Рагнеды** Полацкай, заклаў на землях эстаў»* [4, с. 315].

Імя Рагнеды нярэдка ўжываецца ў адным радзе з імёнамі Рагвалода і Ізяслава. Полацкі князь ***Рагвалод***, бацька Рагнеды, аднавіў незалежнасць Полацкага княства. ***Ізяслаў Уладзіміравіч*** – унук Рагвалода, сын Рагнеды і Уладзіміра Святаславіча. Для Рагнеды і яе сына быў пабудаваны горад Ізяслаўль (названы імем Ізяслава, цяпер г. Заслаўе).

Рагвалод, Рагнеда, Ізяслаў – першыя вядомыя нам гістарычныя асобы старажытнай Беларусі. З іх імёнамі беларуская гісторыя перастае быць безасабовою і ананімнай. У шматлікіх творах апісваецца жыццё і дзейнасць гэтых грамадскіх дзеячаў, вось і ў рамане «Меч князя Вячкі» пра іх піша літапісец Клімята: «*Я ўжо скончыў жыцці **Рагвалода**, **Рагнеды** і сына яе **Ізяслава***» [4, с. 37].

Клімята – адзін з самых дасведчаных людзей у рамане, пра што сведчыць той факт, што менавіта ён узгадвае найбольш славутых людзей таго часу. Так, ідэалам для пераймання, узорам моўнага майстэрства для Клімяты з'яўляюцца ***Іаан Златавуст*** і ***Кірыла Тураўскі***: «*Клімята верыў у несмяротную сілу слова і сказанага мудрым мужам, такім, як **Іаан Златавуст** ці **Кірыла Тураўскі**…»* [4, с. 37].

Іаан Златавуст (347–407) – патрыярх Канстанцінопальскі, прапаведнік, мудры філосаф і красамоўны аратар, пакінуў пасля сябе вялікую спадчыну – пропаведзі і царкоўныя гутаркі, якія высока цэняцца ва ўсім хрысціянскім свеце. Яго творы – адна з вяршыняў хрысціянскай духоўнай думкі. ***Кірыла Тураўскі,*** якога нярэдка называюць беларускім Златавустам, увайшоў у гісторыю Беларусі як пісьменнік, гуманіст, прапаведнік, царкоўны дзеяч. Таму абсалютна невыпадковым з'яўляецца ўжыванне гэтых імёнаў у адным сэнсавым радзе.

Творы гэтых асветнікаў, як можна меркаваць з тэксту рамана, былі пашыраны на тэрыторыі Полацкага княства, пра што сведчыць і наступны факт: «*Больш за ўсё ён [Вячка] любіў чытаць павучанні святога Яфрэма, вялікага **Іаана Златавуста** і **Феадосія Пячэрскага**, што карміліся словам божым, як рупныя пчолы»* [4, с. 156]. У прыведзеным кантэксце ў шэраг славутых пісьменнікаў і асветнікаў уключаецца і імя ***Феадосія Пячэрскага*** (1036–1074) – ігумена Кіева-Пячэрскага манастыра, аднаго з заснавальнікаў рускага манаства. Феадосій Пячэрскі пакінуў пяць павучанняў да пячэрскіх манахаў, стаў першым рускім святым, шанаванне якога было афіцыйна ўсталявана ва ўсёй Рускай праваслаўнай царкве.

Большасць прэцэдэнтных імёнаў, ужытых у тэксце рамана, называюць славутых людзей славянскай гісторыі і культуры. І толькі імя ***Аляксандра Македонскага*** выразна выбіваецца з гэтага рада. Пра аднаго з найвялікшых военачальнікаў і дзяржаўных дзеячаў старажытнасці, заснавальніка сусветнай эліністычнай дзяржавы ўзгадвае тэўтон Фердынанд, запрошаны ў Полацк для вырабу мяча: «*Нават у **Аляксандра Македонскага** ўсяго толькі адна галава была і дзве рукі»* [4, с. 181]. З антычных часоў і да сённяшніх дзён за царом Македоніі трывала замацавалася мянушка «Вялікі», бо не было ніводнага ворага, якога ён бы не перамог, не было

ніводнага горада, якога б ён не ўзяў, ніводнага народа, якога б ён не скарыў. І прызнанне заслуг вялікага палкаводца прасочваецца ў падтэксце.

Такім чынам, у рамане Леаніда Дайнекі «Меч князя Вячкі» прэцэдэнтныя імёны займаюць значнае месца і даюць багаты матэрыял для разумення асноўнай ідэі твора. Умоўна ўсе разгледжаныя антрапонімы можна раздзяліць на тры групы. Да першай можна аднесці імёны князёў – ***Усяслаў Чарадзей, Рагвалод, Рагнеда, Ізяслаў, Яраслаў Мудры***, праз якія ў рамане ўвасабляецца ідэя незалежнасці і свабоды Полацкага княства і ўсёй Беларусі. Другую групу складаюць імёны асветнікаў ***Ефрасінні Полацкай, Кірылы Тураўскага, Іаана Златавуста, Феадосія Пячэрскага***, якія акрэсліваюць духоўныя і хрысціянскія прыярытэты герояў рамана. І асобна стаіць імя ***Аляксандра Македонскага.*** Спецыфіка ўжывання гэтага імя заключаецца і некалькіх аспектах: гэта адзінае імя, якое згадвае крыжаносец, што падаецца невыпадковым. Аляксандр Вялікі – заваёўнік, які падпарадкаваў сваёй уладзе палову старажытнага свету. Нездарма, што менавіта ён з'яўляецца ідэалам для заваёўнікаў-крыжакоў.

Такім чынам, праз сістэму прэцэдэнтных імёнаў рэалізуецца асноўная ідэя рамана – ідэя барацьбы за вольнасць і незалежнасць беларускіх зямель.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Имя собственное в художественном тексте : учебн.-метод. пособие / Мин-во образования РБ, УО «ВГУ им. П. М. Машерова»; [автор-составитель А. Н. Деревяго]. – Витебск : ВГУ, 2008. – 195 с.

2. Нахимова, Е. А. Прецедентные имена в массовой коммуникации / Е. А. Нахимова. [Электронный ресурс]. – Екатеринбург, 2007. – 207 с. Режим доступа : http://www.philology.ru/linguistics2/nakhimova-07a.htm

3. Мезенка, Г. М. Беларуская антрапанімія : вучэб. дапам. / Г. М. Мезенка, Г. М. Дзеравяга, В. М. Ляшкевіч, Г. К. Семянькова. – Віцебск : ВДУ, 2009. – 238 с.

4. Дайнека, Л. Меч князя Вячкі : раман / Л. Дайнека. – Мінск : Юнацтва, 2000. – 332 с.

5. Гурская, Ю. Канцэптуалізацыя імя ўласнага / Ю. Гурская // Роднае слова. – 2005. – № 8. – С. 22–25.

6. Асветнікі зямлі Беларускай, X – пач. XX ст. : энцыклапед. даведнік / рэдкалегія : Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. – Мінск : Беларуская Энцыклапедыя, 2006. – 490 с.

Варыводская А.Л. (г. Мінск)

ФУНКЦЫІ ЭПІГРАФА Ў ЦЫКЛЕ «У ЗАЧАРОВАНЫМ ЦАРСТВЕ» ЗБОРНІКА М. БАГДАНОВІЧА «ВЯНОК»

Зборнік вершаў М. Багдановіча «Вянок» быў выдадзены ў Вільні ў 1913 г. Гэта адзіны прыжыццёвы зборнік паэта. Складаецца «Вянок» з некалькіх цыклаў вершаў, адным з якіх і з'яўляецца «У зачарованым царстве». Даследчыкі адзначаюць, што цыкл створаны «пад уплывам навуковых інтарэсаў бацькі паэта, аўтара кнігі «Пережитки древнего миросозерцания у белорусов» [1, с. 38]. У вершах нізкі «У зачарованым царстве» з'яўляюцца міфалагічныя вобразы лесуна, русалкі, змяінага цара.

Мэта нашага даследавання – вызначэнне функцый, якія выконваюць эпіграфы ў цыкле «У зачарованым царстве».

Эпіграф – гэта моцная пазіцыя ў тэксце, якая мае ў ім фіксаванае месца і часта вызначае асноўную тэму і ідэю твора. Нярэдка эпіграф уяўляе сабой цытату з якой-небудзь аўтарытэтнай крыніцы і ўказвае чытачу шлях інтэрпрэтацыі тэксту [2, с. 779]. Таму зразумелае імкненне даследчыкаў раскрыць значэнне і ролю эпіграфа ў мастацкім творы. Так, Н.А. Кузьміна вылучае дзве асноўныя функцыі эпіграфаў – функцыя дыялогу і інфармацыйная. Інфармацыйная функцыя бывае суб'ектнай – дае звесткі пра аўтара, яго літаратурныя погляды; змястоўнай – падказвае тэму і ідэю твора, формаўтваральнай – акрэслівае кампазіцыю і будову твора. Абапіраючыся на гэты падзел, мы і разгледзім ролю эпіграфаў у вершах М. Багдановіча.

У цыкле мы знаходзім шэсць эпіграфаў, крыніцамі якіх з’яўляюцца паэтычныя тэксты Дантэ, А. Фета, А. Пушкіна, Ф. Жыглінскага, П. Верлена і Сюлі-Прудома. Паказальна, што ўсе эпіграфы падаюцца на мове арыгінала, што сведчыць пра кніжнасць лірыкі паэта, пра яго пастаянны зварот да ўжо здабытага сусветнай літаратурай [2, с. 406].

Да ўсяго цыкла аўтар выкарыстоўвае эпіграф з першай часткі «Пекла» «Боскай камедыі» Дантэ:

О вы, разумныя, зірніце самі,
І кожны настаўленне зразумее,
Схаванае за дзіўнымі радкамі.

На нашу думку, эпіграф перадае змястоўна-канцэптуальную інфармацыю і раскрывае ідэю ўсяго цыкла. Р. Бярозкін адзначае, што для М. Багдановіча міфалагічныя, фантастычна-чараўніцкія матывы «азначалі яшчэ адну спробу ўгледзецца ў неразгаданае аблічча роднага краю, спробу «зайсці» да яго з боку старажытнейшых паданняў» [1, с. 38]. Эпіграф – своеасаблівы зварот аўтара да чытача. Паэт запрашае таго, хто будзе чытаць яго вершы, разам пашукаць за фантастычнымі вобразамі сапраўднае аблічча Беларусі.

У цыкле змешчана дваццаць шэсць вершаў, пяць з якіх маюць эпіграфы. На нашу думку, гэта ключавыя вершы нізкі, якія акрэсліваюць асноўныя матывы цыкла.

Першым такім творам з’яўляецца верш «Прывет табе, жыццё на волі!..», асноўная ідэя якога – услаўленне свабоды жыцця, захапленне харaством прыроды. Эпіграф да гэтага верша быў узяты з твора А. Фета «Мы с тобой не просим чуда». М. Багдановіч неаднойчы звяртаўся да творчай спадчыны рускага паэта, даследчыкі адзначаюць суадноснасць паэтыкі абодвух аўтараў [1; 2]. Радкі *«Оглянись и мир вседневный многоцветен и чудесен»* задаюць агульную танальнасць твора. М. Багдановіч уступае ў своеасаблівы дыялог з рускім паэтам і паказвае свет у яго шматколернасці і разнастайнасці, пра што сведчыць ужыванне слоў са значэннем колеру *золата, чырвоны (веер), цёмны, серабро, яркі (бляск)*, дзеясловаў, якія перадаюць змены колеру, *пабляднее, зіхацяць, заззяе*.

Эпіграф да верша «Плакала лета, зямлю пакідаючы...», на думку даследчыкаў, з’яўляецца датэкставым: верш А.С. Пушкіна «Цветы последние милей» стаў штуршком для ўзнікнення твора М. Багдановіча. Перад намі яшчэ адзін дыялог двух вялікіх паэтаў. Вобраз, створаны А.С. Пушкіным *«Цветы последние милей роскошных первенцев полей»* знаходзіць працяг у вершы беларускага паэта:

Кветкі асеннія, кветкі, ўспамёнными
Тугаю, горам, слязінамі лета [3, с. 67].

Імя Францішка Жыглінскага, польскага паэта і мастака, сёння не вельмі знаёма шырокаму колу чытачоў. Аднак яго радкі *«Ляці над трунамі, песня жальбы»*, узятыя з верша «Думка», задаюць настрой верша М. Багдановіча «Разрытая магіла». Тэма верша і эпіграфа пераклікаюцца: прадчуванне смерці, заканчэнне і незваротнасць жыцця. Вядома, што ў аўтарскіх экземплярах другога варыянта зборніка «Вянок» эпіграф быў закрэслены.

Французскі паэт-сімваліст Поль Верлен быў адным з любімых аўтараў М. Багдановіча. Так, беларускі класік пераклаў на беларускую мову дваццаць два вершы аднаго з заснавальнікаў сімвалізму і імпрэсіянізму (для параўнання А. Пушкіна – толькі адзін) [1]. Зразумела, што беларускі паэт ведаў і праграмны твор П. Верлена «Паэтычнае мастацтва» (Art poétlque), першы радок з якога і стаў эпіграфам «Маёвай песні»:

О музыке на первом месте!
Предпочитай размер такой,
Что зыбок, растворим и вместе
Не давит строгой полнотой (пераклад В. Брусава).

Л. Казыра адзначае: «У гісторыю французскай і сусветнай паэзіі Поль Верлен увайшоў як нястомны наватар і працаўнік у галіне літаратурнай тэхнікі, як руплівы майстар гарманічнага верша, дзе ўсе выяўленчыя сродкі скіраваны на тое, каб падкрэсліць гукавую арганізацыю, рытмічную выразнасць і абавязкова – музычнасць. Гэты аспект творчай спадчыны Верлена, а іменна

шліфоўка, адточванне, імкненне да гармоніі, да новых паэтычных форм, відаць, асабліва быў істотным для М. Багдановіча, які, як ніхто іншы на пачатку XX ст., сам клапаціўся аб узбагачэнні, развіцці і ўдасканаленні фармальных магчымасцей беларускай паэзіі і які, мусіць, добра ўсведамляў, што паэзіі патрэбны не толькі мускулістыя каменячосы, але і элегантныя ювеліры. Думаецца, словы французскага паэта «De la musique avant toute chose!» – «Музыкі перш за ўсё!» былі ўзяты Багдановічам не толькі ў якасці эпіграфа да верша «Па-над белым пухам вішняў...» [4]. Гэты верш П. Верлена – своеасаблівая праграма дзеяння для беларускага паэта.

«Маёвая песня» з'яўляецца ўзорам гукавой арганізацыі верша, максімальнага збліжэння музыкі і паэзіі.

Апошні эпіграф у цыкле «У зачарованым царстве» выкарыстаны ў шэдэўры інтымнай лірыкі М. Багдановіча – «Рамансе» («Зорка Венера ўзышла над зямлёю...»). Радкі першага лаўрэата Нобелеўскай прэміі ў галіне літаратуры Сюлі-Прудома *«Калі аднойчы засвеціцца гэтая зорка, Найпрыгажэйшая і найдалейшая, Скажыце ёй, што я кахаў яе, О, апошнія з роду людскога»*, сталі штуршком да стварэння верша, дзе адлюстраваны ўнутраны свет чалавека, яго інтымныя перажыванні. Гэта збліжае творчасць Сюлі-Прудома і М. Багдановіча. Акрамя тэматычнай сувязі, у вершы выразна заўважаецца пераклічка матываў. Найпрыгажэйшая і найдалейшая зорка Сюлі-Прудома ў вершы М. Багдановіча набывае канкрэтную назву – Венера, самая яркая і прыгожая зорка небасхілу, названая ў гонар багіні прыгажосці і кахання.

Такім чынам, эпіграфы ў цыкле «У зачарованым царстве» выконваюць пераважна інфармацыйную функцыю. З аднаго боку, яны даюць уяўленне пра абсяг творчых інтарэсаў М. Багдановіча, пацвярджаюць яго статус кніжнага паэта. З другога боку, эпіграфы акрэсліваюць тэматыку вершаў. Аўтар, як бачна, уключае беларускую літаратару ў сусветны літаратурны працэс, уступаючы ў дыялог з лепшымі паэтычнымі творамі.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Бярозкін, Р. Чалавек напрадвесні : расказ пра Максіма Багдановіча / Р. Бярозкін. – Мінск : Народная асвета, 1986. – 176 с.

2. Кузьмина, Н. А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка / Н. А. Кузьмина. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 272 с.

3. Багдановіч, М. Поўны збор твораў : у 3 т. Т. 1. Вершы, паэмы, пераклады, наследаванні, чарнавыя накіды / М. Багдановіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1991. – 752 с.

4. Казыра, Л. Перакладчыцкая спадчына Максіма Багдановіча / Л. Казыра [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://maksimbogdanovich.ru/articles/30-page-14.htm.

5. Нарысы па гісторыі беларуска-рускіх літаратурных сувязей : у 4 кн. Кн. 2 : Пачатак XX ст. 1900–1917 / Т. К. Чабан, В. Ю. Бароўка, С. С. Лаўшук і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1994. – 444 с.

Васільчук А.А. (г. Брэст)

БЕЛАРУСКІЯ НАРОДНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ ПРА ВОЗЕРА

Адной з фундаментальных стыхій светабудовы з'яўляецца вада. Гэта адлюстравана ва ўсіх сусветных рэлігіях, культах і міфах. Тое самае сведчаць і даўнейшыя паданні нашых продкаў. Паводле беларускіх народных уяўленняў, вада – гэта выток і пачатак усяго існага, эквівалент першабытнага Хаосу, з нетраў якога нараджаецца ці ствараецца зямля. Згодна з беларускімі этыялагічнымі паданнямі, зямля і была створана з пяску, здабытага на дне першаснай вады. Ва ўяўленнях нашых продкаў вада падзялялася на нябесную і зямную. Да першай адносілі дождж, які пасылаўся з неба богам грому і маланак Перуном. А да зямной вады адносіліся рэкі, азёры, крыніцы ды балоты. Гаспадаром гэтых вадасховішчаў быў праціўнік Грамоўніка – бог жывёлагадоўлі, урадлівасці, дабрабыту і багацця – Вялес, які зазвычай прымаў выгляд Змея або Цмока, а пазней і наогул Чорта. Разам з тым вада – мяжа паміж «гэтым» і «тым» светамі, шлях

у іншасвет, прытулак душаў памерлых і розных фантастычных істот. Не дзіва, што зямная вада часта выклікала не толькі пачуццё небяспекі і страху. Каб задобрыць яе гаспадара, заслужыць у яго поспех у сваіх справах, гэтую ваду паважалі ды ўшаноўвалі.

Таму святыя рэкі, азёры, крыніцы і балоты былі важным і неад'емным элементам беларускай сакральнай геаграфіі ды тапаграфіі. А культ вады з даўніх часоў быў такім моцным і трывалым на нашых землях, што захаваўся і па сёння.

Прадметам нашага даследавання ў дадзеным артыкуле будзе возера – прыродны вадаём у паглыбленні зямной паверхні, суаднесены ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў з ніжнім ярусам светабудовы і падземнымі водамі. Узнікненне азёраў у народнай традыцыі звязана з пракаветнымі, міфалагічнымі часамі першастварэння. Паводле этыялагічных легендаў, стваральнікам азёраў выступае Бог, які з дапамогай птушак размяркоўвае ваду, што была ў адным месцы, паміж рознымі катэгорыямі вадаёмаў, пры гэтым надаючы ім базавыя характарыстыкі: «рэчкі бягучыя, азёры стаючыя, крыніцы халодныя». Іншая народная версія паходжання азёр разглядае возера як след даўнішніх волатаў, які з цягам часу напоўніўся вадой [1, с. 86].

Шырока распаўсюджанай на Беларусі з'яўляецца і міфалагічна-аказіянальная этыялогія возера, калі той ці іншы вадаём узнік у выніку пакарання людзей Богам за парушэнне імі маральна-этычных нормаў. Напрыклад, падарожнага Бога не пусцілі начаваць, блюзнерылі ў храме і інш. Шырока распаўсюджаны паданні, што на месцы возера праваліліся храм, званы, вёска або горад. У пісьмовых крыніцах 19 – 20 стст. успамінаецца вялікая колькасць азёраў, што ўтвараюць свае найменні ад слова святы (воз. Святое Чашніцкага р-на, Святое каля Лепеля, Свята-Гошч каля Гомеля, Святое Азярко, Свяціца, Святазер'е, Святца).

Святым называлі і возера Свіцязь, з ім таксама звязана і мноства паданняў. Адно з іх расказвае пра набожнага чалавека, што хадзіў па свеце і насіў з сабою святую кнігу. Да прыкладу: «…Аднаго разу ў час такіх вандраванняў яго заспела ноч. Трэба было недзе спыніцца на начлег. Падарожны пагрукаўся ў першую пры гасцінцы хату, але яму ніхто не адказаў, ён увайшоў – нікагусенькі. І ўсё ж набожны чалавек надумаўся тутака пераначаваць, толькі перад сном згаварыць пацеры. Ажно нейкі голас і кажа яму тройчы: «Выйдзі адсюль, нявінная душа!». Чалавек не надта зважаў на той голас і далей маліўся. І тут раптам з усіх бакоў стала прыбываць вада. Хатка памалу апускалася глыбей і глыбей, аж пакуль не схавалася зусім. Адзі толькі багамолец застаўся паўзверх вялікага возера. І да гэтай пары, абы месяц вызірнуў з-за хмар, дык згледзіш таго чалавека, што нібыта плыве па возеры ды чытае святую кнігу» [2, с. 37].

Яшчэ і дасюль па ўсёй Наваградчыне можна пачуць паданне, якое апавядае пра старажытны горад Свіцязь, што стаяў на месцы сённяшняга возера: «Князь, уладар места, быў у згодзе з навагрудскім князем Міндоўгам. А тут на Навагрудак напаў рускі цар, і князь адразу прыйшоў на дапамогу свайму хаўрусніку. У месцы засталіся толькі жанчыны, старыя ды дзеці. Сярод іх была і дачка князева. Рускі цар разбіў войскі навагрудскага ды свіцязянскага князёў і падышоў да брамы Свіцязі. Тады перад князевай дачкой раптам з'явіўся дух і кажа, што не дазволіць ворагу ўвайсці ў места. А каб гэтага не здарылася і людзі не лучылі ў палон, духператворыць места Свіцязь у возера, а гараджан у кветкі» [2, с. 37].

Пра азёры, назвы якіх паходзяць ад слова «святы», існуюць паданні з вельмі пашыраным сюжэтам, дзе абавязковым галоўным персанажам выступае сам Бог або Хрыстос і яны ходзяць па нашай зямлі ў выглядзе старых жабракоў. Гэтак, скажам, у паданнях пра азёры ў вёсцы Дубяні Барысаўскага раёна, Галошава – Талачынскага, Вялікая Крушынаўка – Рагачоўскага гаворыцца, маўляў, увечары старац завітаў у вёску і прасіўся на начлег. Але ніхто не пускаў яго да сябе ў хату. Толькі адна бедная ўдава з дзіцем дала яму прытулак. Раніцой стары загадаў жанчыне збірацца і ісці за ім прэч з вёскі, адно толькі не азірацца. Жанчына забрала дзіця і рушыла за старым. Калі яны выйшлі за вёску, ззаду раптам пачуўся страшэнны грукат ды лямант. Жанчына не вытрымала і азірнулася. І ўмомант яе вёска знікла пад зямлёю, а на тым месцы сталася возера [2, с. 38]. Апроч сюжэта пра затанулы горад Свіцязь, на Беларусі шырока бытуюць такія самыя гісторыі пра іншыя гарады.

Цікава, што ў падобных паданнях вельмі яскрава прасочваюцца старажытныя ўяўленні нашых продкаў пра водны хаос і сусветны патоп, які насылаецца на зямлю за людскія грахі

і непаслушэнства перад Богам. Зразумела, што розныя паводкі, залевы і мажлівыя вадзяныя катаклізмы, якія, ведама ж, адбываліся за ўсю гісторыю чалавецтва, наклалі свой адбітак на фарміраванне такога ўяўлення. Гэта выявілася ў паданнях, дзе ўзнікненне і знішчэнне сусвету, у нашым выпадку вёскі, было такім самым. Сам жа панятак вёскі для старажытнага беларуса станавіў сабою ягоны космас, спарадкаваны сусвет, які нарадзіўся з пачатковай праматэрыі і чамусьці ў яе і ператвараецца. І гэтая праматэрыя – вада.

Часта ў многіх паданнях падкрэсліваецца, што вёска правальваецца разам з храмам. Так, на пачатку 20 ст. у мястэчку Пескі Мастоўскага раёна пра Ліхаўскае або Бяздоннае возера была запісана такая гісторыя: «На месцы возера некалі была вёска Ляхавічы, дзе людзі жылі вельмі заможна. А найболей вылучаўся багаццем адзін гаспадар, што меў дачку-красуню. І закахаўся ў яе мясцовы хлопец ды пасватаўся. Але дзяўчына адмовіла яму, бо хлопец быў бедны. Юнак моцна пакрыдзіўся, пайшоў з роспачы ў лес і ўсё прыдумляў, як яму разбагацець. А тут якраз праз лес ехаў багаты купец. Хлопец, не доўга думаючы, забіў яго, забраў чужыя грошы, а цела закапаў тамака ў лесе. Калі ён прыбег да дзяўчыны і пахваліўся сваім раптоўным багаццем, яна не паверыла ў такія цуды і змусіла прызнацца, адкуль тыя грошы. Хлопцу давялося ўсё чыста расказаць. Спалоханая нявеста адаслала яго ноччу на магілу ў лесе і загадала ўважліва слухаць голасу забітага. Так жаніх і зрабіў. Уначы ён сапраўды пачуў голас: «За што ты забіў мяне нявіннага!? Дык ведай, праз сто гадоў збудзецца кара!». Калі юнак вярнуўся і ўсё пераказаў сваёй нявесце, тая разважыла, што кара збудзецца не пры іх жыцці – на тым свеце Бог рассудзіць. Неўзабаве маладыя пабраліся шлюбам і сталі жыць у згодзе ды штодзённых клопатах. Мінулі гады, яны ўжо і ўнукаў дачакаліся.

Аж неяк, вяртаючыся ад хворага, праз мястэчка Пескі ехаў ксёндз. У дарозе яго заспела ноч, і ён папрасіўся ў хату, дзе жылі тыя хлопец з дзяўчынай, цяпер ужо старыя і нямоглыя. Гаспадыня выйшла па яйкі, каб зрабіць госцю яечню, але ўбачыла, што не стае аднаго яйка. Яна адразу падумала, ці не ўкраў яго нехта з хатніх, і пачала на іх сварыцца. Ксёндз адмовіўся ад пачастунку і сказаў, што хоча толькі адпачыць. Старая, сцелючы ложак для госця, слухала ксяндза. Ён жа, паклаўшы на стол Біблію і крыж, пачаў распытвацца. Калі ў доме гэтулькі багацця, навошта сварыцца дзеля нейкага яйка. Старая адказала: «Дагэтуль у доме ніколі нічога не прападала». Святар памеркаваў, а можа, гэта знак кары Божай? І спытаў, ці не было ў яе жыцці чаго забароненага. Тут старая кабета і расказала яму ўсё, што было сто гадоў таму.

І от палеглі ўсе спаць. Ксёндз уклаўся на лаўцы пры акне. Апоўначы ж нехта пагрукаў у шыбу і тройчы сказаў: «Уставай ды ўцякай адсюль!». Спалохаўшыся, святар ускочыў з ложка і загадаў свайму чалавеку запрагаць коні. Неўзабаве яны мчалі па цёмным шляху. Але, праехаўшы ладны кавалак дарогі, ксёндз раптам успомніў, што забыўся на стале свае рэчы – малітоўнік і крыж. Тады ён папрасіў слугу, каб той выпраг каня і вярнуўся, забраў забытае. Калі слуга пад'ехаў да месца, дзе была вёска, то замiж яе ўбачыў вялікае возера. А па вадзе плаваў столік з малітоўнікам і ксяндзовым крыжам. Пасланец святара падышоў бліжэй. Столік умомант падплыў да берага. І толькі слуга забраў рэчы – столік адразу пайшоў на дно» [2, с. 40].

Паданні з гэткім сюжэтам расказваюць і ў нашы часы многія старажылы. Толькі галоўны герой у ім не святар, а просты чалавек, які таксама, начуючы ў былой вёсцы, забывае там малітоўнік. Усё астатняе нам вядома.

Шэраг паданняў гаворыць пра затапленне храмаў, апаганенных ворагам. Так, у вёсцы Капланцы Бярэзінскага раёна расказвалі, што аднойчы наехалі вайсковыя чужынцы і паставілі ў храме коней. Царква затанула. Пра царкву ў Грэску на Случчыне занатавана паданне, паводле якога швед здзекваўся з яе. За гэта Бог зрабіў так, што царква разам са шведамі затанула ў возеры. Ёсць паданні, у якіх чараўніца (цыганка) пракляла царкву, і ўтварылася возера [1, с. 86].

Некаторыя азёры носяць назвы, якія паходзяць ад слова «князь». Так, на Глыбоччыне паміж вёскамі Зубкі, Зарубчыкі і Залессе разлеглася возера, пра якое паведамляецца наступнае: «Некалі на гары пры беразе стаяў драўляны замак, дзе жыла красуня-князёўна. Калі зачалася вайна, ворагі падпалілі замак. Князёўна запрэгла ў брычку шасцёра коней са званочкамі, разагналася на іх і праз агонь і стоўпішча ворагаў шыбанула з гары проста ў возера. Штогод, калі настае дзень таго пажару,

людзі чуюць з глыбіняў возера тупат конскіх капытоў і спеўныя гукі званочкаў. Тады людзі кажуць, нібыта гэта князёўна шасцярыком раз'язджае пад вадой» [2, с. 45].

У міфалагічных уяўленнях беларусаў статычнасць («азёры стаючыя») і дакладная лакалізаванасць возера, у адрозненне ад дынамічнасці ракі, суадносіла яго з ідэяй жылля. Так, калі ў міфалагічным вымярэнні хату і лес, што вылучаюцца тымі характарыстыкамі, насяляюць дамавік і лесавік адпаведна, то жыхаром кожнага возера з'яўляецца вадзянік. Аўтаномнасць «возера-хаты», паводле ўяўленняў беларусаў Падзвіння, была жыццёва неабходнай для яго міфалагічных насельнікаў, бо штучнае злучэнне двух вадаёмаў прыводзіла адначасна да смерці двух вадзянікаў [1, с. 87].

Сувязь возера з падземнымі водамі і ніжнім ярусам светабудовы знайшла сваё адлюстраванне ў народных пераканнях аб «бяздоннасці» шэрага азёраў, як правіла культавых ці легендарных, азёраў і іх сувязі з падземнымі рэкамі. Так, калі ў возера Бяздоннае (Іванаўскі р-н) уваліліся валы, то, як сцвярджае легенда, «праз месяц нібыта гэты валы выйшлі земляной жылай у Дняпро». Архаічнае ўяўленне пра возера як (крыніцу) як «вока», «акно» з таго свету знайшло адлюстраванне ў шэрагу адметных гідронімаў: Акно, Акенца, Акністае, Вокнішча [1, с. 87].

Даволі часта ў народнай традыцыі возера з'яўлялася аб'ектам шкаданосных чараў. Найбольш пашыранымі былі ўяўленні пра чары-помсту, калі маці-чараўніца заклінала возера за гібель свайго дзіцяці і ператварала яго з дапамогай укінутага ў вадаём замка (патэльні) у балота [1, с. 87].

Шматлікія назвы азёраў нясуць у сабе адгалоскі часоў язычніцтва. На Аршаншчыне зафіксаваны назвы Купелішча, Перыца. На Вілейшчыне каля старой дарогі з Касцяневіч у Орпу ёсць азярцо Паганаўка, ці Паганішча. Паводле падання, у возеры патанула вяселле. Пра возера Ольжанка каля Друі на Браслаўшчыне апавядаецца, што ў ім княгіня Вольга хрысціла людзей. Шэраг азёр носяць назвы, звязаныя з чортам – Чортава возера, Чортава Вока, Чортава Акно. Зазвычай у старажытных паданнях і павер'ях вобраз чорта – гэта персаніфікацыя вельмі даўняга балцкага боства. Вада з такіх азёраў традыцыйна лічыцца лекавай. І па сённяшні дзень людзі вераць, што яна дапамагае ад хвароб вачэй, бо некалі возера насамрэч успрымалася людзьмі чортавым або боскім вокам [2, с. 45].

Шмат ёсць азёраў з назвамі Белае і Чорнае, Сіняе і Чырвонае. Часта Белае і Чорнае азёры ляжаць побач. Сіні ж колер у назвах азёр яшчэ са старажытных часоў амаль ва ўсіх міфалогіях звязваецца з архаічнымі ўяўленнямі пра іншасвет, з культам продкаў і хтанічнымі боствамі, сімвалізуе сабою месца збору злых духаў. Пра возера Грынкі Свіслацкага раёна паданне кажа, што «некалі ў замку жыў граф, у якога была дачка. Граф хацеў выдаць яе замуж за старога князя, а яна кахала маладога конюха, што працаваў на бацькавай стайні. Закаханыя дамовіліся збегчы. А ведала гэта толькі служанка. Яна т расказала пра ўсё маці тае дзяўчыны. Бяда прыйшла а 12 гадзіне ночы, калі маладыя пакінулі замак. Тады маці пракляла сваю дачку ды яе каханага, і адразу замак праваліўся скрозь зямлю. На яго месцы ўзнікла возера. А ад той пары кожнай ночы, як праб'е 12, на возеры з'яўляюцца два чорныя лебедзі, але плывуць яны не побач, а па крузе, і ўсё ніяк не могуць наблізіцца адзін да аднаго праз той матчын праклён» [2, с. 46].

Завяршаючы агляд беларускіх народных уяўленняў пра азёры, трэба адзначыць, што гэты вобраз надзяляецца негатыўнай семантыкай. Разам з тым вобраз азёр звязваецца міфалагічнай свядомасцю з іншасветам, вобласцю смерці, душамі памерлых, нярэдка самазабойцаў, а таксама надзяляецца ўласцівасцю магічна ўздзейнічаць на лёсы жывых людзей і на прадметы, якія знаходзяцца на зямлі.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Дучыц, Л. Возера / Л. Дучыц, У. Лобач // Міфалогія беларусаў : Энцыклапедычны слоўнік / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск, 2011. – С. 86-87.

2. Дучыц, Л. У. Сакральная геаграфія Беларусі / Л. У. Дучыц, І. Клімковіч. – Мінск, 2011. – 384 с.

Ветрава Л.У. (г. Брэст)

ПАЛЕСКІЯ ЎЯЎЛЕННІ ПРА ПАХОДЖАННЕ РУСАЛАК

На тэрыторыі Палесся да сённяшняга часу бытуюць павер'і аб русалках. З усіх адказаў на пытанні: хто станавіўся русалкамі, як яны выглядалі, калі і дзе з'яўляліся, куды знікалі і інш., вылучаецца павер'е, што імі станавіліся дзяўчаты (часам – проста «людзі», якія памерлі або нарадзіліся на Русальным тыдні (тыдзень пасля Сёмухі, радзей – той, што папярэднічае ёй)): *«Чалавек памре на тым тыдни, шчо Русальны тыдзень, и ён скидаецца етаю русалкаю»* (ПА, Камаровічы); *«Хто родитца ци помре на Русальном тыжне, той русалкай будзе, вроди, нябожчык той»* (ПА, Азёрск), *«Як умре або на Русалныци родыца – русалками станавилися – гань дзяўчына, гань мужчына, гань старая, гань малэ»* (ПА, Чудзель). Таксама ёсць сведчанні, што русалкамі станавіліся патанулыя дзяўчаты: *«Русалки з утоплеников получаюца»* (ПА, Тонеж). Сярод іншых варыянтаў існуюць адказы тыпу: праклятыя бацькамі дзеці, памерлыя без царкоўнага адпявання, самагубцы (ПА, Нобель), *«хто утопится, павесицца – таксама русалки»*, *«Як утопыца на Русальыцу – то русаўка»* (ПА, Чудзель) [1, с. 91–92].

Другі варыянт адказаў датычыць нявест, памерлых да свайго вяселля: *«Як дзеўка на шлюбе памрэ, то были русалки»* (ПА, Каўняцін); *«Як девчына вяселле не зробила и помре... зарученая умре, то русалка будзе»* (ПА Лісяцічы). Адказаў гэтага тыпу даволі шмат. Вялікая іх частка засяроджаная ў зоне Заходняга Палесся [1, с. 91].

Наступны варыянт адказу: дзеці, памерлыя нехрышчонымі: *«Дзицё нехрышчонае як закопають – русалкай становитца»* (ПА, Аздамічы) [1, с. 91]. *«У ныділю на русальной ныділі, а гэто восьма ныділя после Пасхы. Русалка – гэта душы утопленыц чы дытэй, якыі умэрлы ныхрышчонымі»* (ФЭАБ; Столінскі р-н, в. Рухча, зап. А.А. Васільчук).

Катэгорыя тых нябожчыкаў, якія памерлі ў маладым узросце, лічылася асабліва небяспечнай, бо яны станавіліся «хадзячымі», г. зн. наведвалі жывых, трывожылі іх, палохалі, маглі нашкодзіць: *«Тольки маладыя, павенчаные як умруть на Русальны тыждень, чи хлопец, чи деўка, то робяца русалками. Ужо хароняць и ўжо не плачуць, што памерла, а плачуць, што будзе ходиць цэла жыццё русалкай. Ужо душа яе будзе на етом свеце ходиць. Выйдуць і будуць ходиць, як жывыя. І хлопцы были русалки <…> которы хлопец невенчаны. Ето ў их тольки душы хадзили. Так и калися казали: душа их ужо не будзе ў зямли, а будзе ходиць па святле»* (ПА, Замошша) [1, с. 92].

Агульным для ўсіх сведчанняў з'яўляецца ўяўленне аб сувязі русалак з памерлымі. Характэрна, што ў палескіх матэрыялах гэтая сувязь часта фармулявалася ў адказах і выразна ўсведамлялася носьбітамі традыцыі: *«На русалном тыждни русалкы велизарными кучами ходылы. Тые, якия мэртвии... З кладбишча смуроду прыхадзили. Могуть залоскотать, з сабой забрать»* (ПА, Перга); *«Русалка ето смерць така, косы распустяны, у билым платти. То дух выходзить человечый, потым у зямлю идеть»* (ПА, Лісяцічы); *«Ад, кажуть, ходзиць русалка па жыту, лякае... Гэта мерци, душы умершые»* (ПА, Нобель); *«Им (русалкам) заклёнаў не было, пагрябенья не служыли, зарыють и ўсё – и вось ходить душа бесприкаянная. Русалки хадили па поли, кали сонце сядеть, и дадому прыходзили на печку. Гэта мёртвыя душы хоюць. А вси падряд: и женьшина русалка, и мушчына русалка. Челавек той жа самы и ўсё»* (ПА, Радуціна) [1, с. 92].

Вялікую цікавасць уяўляюць сведчанні дваістага разумення прыроды русалак як «паскуддзі» і як «праведных, безгрэшных душ»: *«Русалак не называють «нячастая сіла», тая людына щаслива, шо их побачить»* (ПА, Паворск); *«З мертвецоу яны, накшталт, – і дивчатки, и хлопчики е: усякия ж умирають. Не скурны миртвец може буты русалкай – тольки як годны таго. Малыя менш гриха мають»* (ПА, Паворск); *«Тильки праведни люды бачили русалак...»* (ПА, Свитязь); *«Русалки – то якись святыя людзі... Русалки праведныя, гэта дзяўчынки да сями лет, им Бог гриха прабачае»* (ПА, Рэчыца) [1, с. 93].

У той жа час шмат сведчанняў атаясамлення русалкі і ведзьмы, напрыклад: *«Русалка – гэта ведзьма, можа адабраць малако ў кароў»* (ПА, Камаровічы) [1, с. 93].

Менавіта такія дваістыя адносіны ў вышэйшай ступені характэрныя для ўспрымання памерлых у памінальных абрадавых цыклах і ў пахавальным рытуале: гэта адначасова і шанаванне, і страх, асцярога, ахоўныя дзеянні і нават выгнанне, выправоджванне. Амбівалентнасць гэтага тыпу можна тлумачыць пазнейшымі эвалюцыйнымі зрухамі або ўздзеяннем хрысціянскай рэлігіі, якая спрыяла пераарыентацыі ўспрымання «добрых» нячысцікаў (у тым ліку русалак) у якасці небяспечнай і шкоднай сілы [1, с. 93].

Русалкі, паводле палескіх уяўленняў, такім чынам, паходзяць ад людзей, што памерлі ці нарадзіліся на Русальным тыдні, ад людзей, якія не прайшлі праз усе этапы жыццёвай ініцыяцыі (хрышчэнне, шлюб, пахаванне), самазабойцаў (тапельцаў, вісельнікаў).

СКАРАЧЭННІ

ПА – Палескі архіў Інстытута славяназнаўства і балканістыкі РАН.

ФЭАБ – Фальклорна-этнаграфічны архіў вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Виноградова, Л. Н. Мифологический аспект полесской «Русальной» традиции / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / под. ред. Н. И. Толстого. – М., 1986. – С. 88–130.

Вінакурава К.С. (г. Віцебск)

КАНЦЭПТ ЛЁС, ДОЛЯ Ў ПАЭЗІІ Р. БАРАДУЛІНА І У. КАРАТКЕВІЧА

Сапраўднаму мастаку слова, паводле расійскага літаратуразнаўцы Дзмітрыя Ліхачова, уласцівае «пачуццё мовы як канцэнтрацыя духоўнага багацця культуры» [1, с. 12]. Бадай, найбольш выразна гэтая сканцэнтраваная духоўнасць выяўляецца ў літаратурным творы праз канцэпты – катэгорыі шматмерныя і шматзначныя. У адрозненне ад абагульненых пазнавальных канцэптаў мастацкія канцэпты – індывідуальныя, асобасныя, псіхалагічна складаныя. Гэта комплекс паняццяў, уяўленняў, пачуццяў, якія ўзнікаюць на аснове мастацкай асацыятыўнасці. Чым багацейшы культурны і эмацыянальны вопыт паэта, тым больш глыбокія і шматлікія ягоныя канцэпты. Услед за прафесарам В.А. Маславай мы даём наступнае азначэнне тэрміну *канцэпт*: гэта «семантычнае ўтварэнне, адзначанае лінгвакультурнай семантыкай» [1, с. 18].

У Тлумачальным слоўніку беларускай літаратурнай мовы знаходзім такое азначэнне лексем *лёс* і *доля*: Доля 1. Частка чаго-н. 2. Лёс [2, с. 317]. Паходжанне слова звязана са словам дзяліць. Лёс 1. Ход жыццёвых падзей, якія складваюцца незалежна ад волі чалавека; збег акалічнасцей. 2. Доля. 3. Развіццё чаго-н.; далейшае існаванне, будучыня [2, с. 181]. На думку этымолагаў, гэтае слова праз польскую мову запазычана з нямецкай са значэннем «доля, прызначэнне, жэрабя». Як бачым, такое тлумачэнне лексічнага значэння вельмі цьмянае.

Народнае разуменне названых паняццяў мы можам знайсці ў беларускіх парэміях. Так, парэміі як *«Будзе тое, што будзе, а будзе, што суджана»* [3, с. 57], *«Ніхто наперад не знае, што каго чакае»* [3, с. 59] – указваюць на прадвызначанасць лёсу чалавека звыш, паўплываць на які няма магчымасці. У беларускіх прыказках і прымаўках тыпу «*Як няма шчасця – няма і долі»* [3, с. 56], *«Шчасце за гарамі, а бяда за плячамі»* [3, с. 55] бачна яскравае атаясамліванне канцэптаў *доля*, *лёс* з канцэптам *шчасце (шанцаванне)*. У беларускіх праклёнах чалавеку маглі зычыць благой долі: *«Каб табе ліхая доля!»*, *«Хай яму горкая доля, як ён мяне напалохаў!»* [гл. 3]. Такім чынам, доля ўяўлялася амбівалентнай, магла быць добрай і благой.

У сістэме традыцыйных поглядаў доля – гэта пэўная частка дабрабыту, выдзеленая з агульнага, належнага ўсяму соцыуму шчасця. Да таго ж, кожны чалавек мае долю сваю, толькі яму належную, вылучаную Богам ці замоўленую ў яго сваякамі. Між тым, цягам жыцця доля можа пэўным чынам карэктавацца.

Аднак звернемся да індывідуальна-аўтарскага разумення канцэпта *лёс, доля*. Канцэпт *лёс*, *доля* рэпрэзентуецца Р. Барадуліным і У. Караткевічам вялікай колькасцю адзінак, розных па структуры. Гэта словы, фраземы, сінтаксемы, цэлыя вершы.

Лёс – тое, чаго сам чалавек змяніць не можа, бо атрымлівае яго звыш. Аднак У. Караткевіч пярэчыць гэтай агульнавядомай думцы: «*На вялікія справы – і сэрца вялікае, / На вялікае сэрца – і лёс надзвычайны»* [4, с. 326], «*У людзях на гэтай зямлі, людзях, што* ***робяць свой лёс****, / Ў праве на праўду і слова, на светлы агонь непакорны»* [4, с. 280].

Яшчэ адна лексема, якая цесна звязана з адзінкамі *лёс* і *доля,* – гэта *нядоля*. Калі *доля* часцей атаясамліваецца са шчасцем, то нядоля – з горам, няўдачамі*:* «*І плачацца на горкую* ***нядолю*** */ За мокрым шклом раздзеты чорны сад»* [4, с. 112].

Канатацыя лексемы *лёс* неадназначная. У розных кантэкстах яна выступае і як добрая доля, і як благая: «*Усім дарую. Усім дарую я / ... Нават каменю. Нават лёсу, / Аб якім калоцімся мы»* [4, с. 149], «*І сарамлівасць мілая, дзявочая, / І светлая была, як* ***светлы лёс»*** [4, с. 4], «*Ён бачыць будучае ўсёй Радзімы, / Яе* ***няпросты і вялікі лёс***» [4, с. 55], «*Бачыць слёзы, бачыць гора, / Бачыць* ***лёс*** *народа* ***чорны»*** [4, с. 346].

Для Р. Барадуліна характэрная персаніфікацыя вобразаў як долі, так і лёсу (нездарма ён ахрышчаны літаратуразнаўцамі «каралём метафары»): «*Лёс прынёс мяне на базар / І, як пеўня, / Трымае пад пахай. / Хоча збыць свой тавар / Гандляр / Просіць: / – Ты языком не лахай, / Каб не спудзіліся купцы. / Толькі ўбыткі адны з табою. / Не прадам цябе – / І капцы, / У капцы зарасцеш травою. / – Лёсе мой, / Пацярпі, прашу: / Не збаўляй цану, / Патаргуйся. / Не мяне, / Дык маю душу, / Можа, у вырай паклічуць гусі. / І мяне ў халадах нябёс / Пад крыло сваё / Возьмуць хмары. / Ні купцоў, ні цаны, / Мой лёс, / Нам не мець / На зямным базары…»* [5, т. 2, с. 97], або: «*Лёс да кожнага прыходзіць босы, / Як Хрыстос, / Каб бядзілі кожнага турботы, / Як абуць свой лёс у лапці, ў боты. / А яму не занасіць калёсы: / Боссю – каб нячутна / Ходзіць лёс».* (“Лёс да кожнага прыходзіць босы”)» [5, т. 2, с. 146]. У вершы «Цераз капрызлівую раку» Р. Барадуліна паўстае неадназначны вобраз долі, якую аўтар параўноўвае як з маці, так і з мачыхай і нават спагадлівай цёткай: «*Цераз капрызлівую раку / Кладкай трывалай самаю / Доля вяла мяне за руку / Зажуранай мамаю. / Я назалеўся на скразняку. / Неба мне сны растлумачыла. / Доля дала мне кій у руку / Нязлою мачахай. / Я нагарбеўся на цаліку / Над кожнаю соткаю. / Доля мне падала руку / Спагадлівай цёткаю»* [5, т. 2, с. 214].

Р. Барадулін – глыбокі знаўца міфалогіі беларусаў – уводзіць у свой паэтычны радок духа з імем Кон: «*А можа, мне вяртаюць рысы нейчыя, / А ці ў мяне пазычылі мае? / Ці* ***кон*** *нябачнай свечкаю падсвечвае / І мне чужое нешта аддае?»* [5, т. 2, с. 175]. Дух Кон быў магутнай істотай, якая нагадвала фатаў у рымлян. Ён прадказваў будучыню ўсіх, нават багоў, а таму займаў ганаровае месца сярод міфічных істот.

У творчасці абодвух разгледжаных намі пісьменнікаў трывалы матыў узаемаадносінаў чалавека і лёса, спробы чалавека дамовіцца з лёсам, атрымаць ад яго лепшае: *«Што ж ты помсціш мне, чалавечнасць, / Што ж ты, лёс, мне нічога не даў?»* [4, с. 377], «*Доля – / Вогнехвостая лісіца – / Замятае, палячы, сляды. / Да яе ў сябры не напрасіцца, / За лясамі пазычае сітца, / На якое сеюцца гады»* [5, т. 2, с. 123], «*Кожны лёсу дагадзіць стараецца, / Хто душой, хто праўдай, хто маной, / Ну а лёс штовечара, штораніцы / Надзяляе кожнага віной»* [5, т. 3, с. 198]. Канцэпт *лёс*, *доля* таксама блізкі па значэнні да канцэпта Бог, бо ў хрысціянстве Бог – адзіны справядлівы суддзя, ад якога залежыць жыццё і шчасце чалавека. У радках Р. Барадуліна: «*Як назваць яго, Лёсам ці Богам, / Дзякуй, што ашчаслівіў астрогам, / Дзе ў няволі нам вольна нарэшце»* [5, т. 2, с. 135] гэтая думка знаходзіць яскравае пацверджанне.

Такім чынам, паэтычны тэкст – унікальны і дасканалы спосаб пазнання свету. Рэпрэзентацыя Р. Барадуліным і У. Караткевічам паняцця *лёс, доля* ўзбагачае моўную карціну беларусаў. Значэнне вопыту паэта вельмі важна і для навук (філасофіі, гісторыі, лінгвістыкі), і для культуры.

Паэтычнае багацце паэта і ягонай мовы вызначаецца не толькі багаццем лексікі і граматыкі, але і багаццем канцэптуальнага свету, канцэптуальнай сферы.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Маслова, В. А. Поэт и культура : концептосфера Марины Цветаевой / В. А. Маслова. – М. : Флинта: Наука, 2004. – 256 с.

2. Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы : Больш за 65 000 слоў / пад рэд. М. Р. Судніка, М. Н. Крыўко. – 40-е выд. – Мінск : БелЭН, 2005. – 784 с.

3. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы / склад. Ф. Янкоўскі. – Мінск : Бел. навука, 2004. – 494 с.

4. Караткевіч, У. Збор твораў : у 8 т. Т.1. Вершы, паэмы / У. Караткевіч. – Мінск : Маст. літ., 1987. – 431 с.

5. Барадулін, Р. Збор твораў : у 5 т. / Р. І. Барадулін ; [прадм. В. Сёмуха]. – Мінск : Маст. літаратура, 1996–2002. – 1–3 т.

Гаева Г.А. (г. Віцебск)

ГЕНДАРНАЯ МАРКІРАВАНАСЦЬ УСТОЙЛІВЫХ ВЫРАЗАЎ БЕЛАРУСКАЙ МОВЫ

Устойлівыя народныя выслоўі (фразеалагізмы, прыказкі і прымаўкі) з'яўляюцца найкаштоўнейшым скарбам кожнай мовы. Яны надзвычай трапна акрэсліваюць разнастайныя сацыяльна-грамадскія, сямейныя, асабістыя ўзаемаадносіны, раскрываюць абставіны народнага жыцця і побыту. Фразеалогія і парэміялогія заключаюць у сабе шматвяковы вопыт нацыі, а значыць, могуць быць асновай для даследавання пэўных этнічных стэрэатыпаў, у тым ліку і гендарных.

Падчас аналізу гендарнай маркіраванасці фразеалагізмаў беларускай мовы было адзначана, што адзінак з ярка выражанай сацыяполавай аднесенасцю параўнальна няшмат – крыху больш за 20. Іх з некаторай доляй умоўнасці можна падзяліць на пяць груп.

Да першай групы адносяцца фразеалагізмы, прыналежнасць якіх да фемініннай ці маскулiннай сферы відавочная, бо кампанентамі такіх фразем з'яўляюцца непасрэдна найменні мужчын і жанчын: *гадзіна падкалодная* [1, т. 1, с. 276], *мамчын сынок* [1, т. 2, с. 480], *вольная птаха* [1, т. 2, с. 269], *сам сабе гаспадар* [1, т. 2, с. 362]. Гэтыя адзінкі маюць родавую варыянтнасць, а таму могуць амбівалентна выкарыстоўвацца для характарыстыкі і наймення асоб як мужчынскага, так і жаночага полаў: *сам сабе гаспадар (пан)* [1, т. 2, с. 362] – *сама сабе гаспадыня (пані)* [1, т. 2, с. 363], *вольны птах* [1, т. 2, с. 269] – *вольная птаха* [1, т. 2, с. 269], *мамчын (мамін) сынок (сыночак)* [1, т. 2, с. 480] – *мамчына (маміна) дачка (дачушка)* [1, т. 1, с. 348], *гадзіна (гадзюка, змяя) падкалодная* [1, т. 1, с. 276] – *гад падкалодны* [1, т. 1, с. 275].

Да другой групы належаць фразеалагізмы, у склад якіх не ўваходзяць непасрэдныя найменні асоб аднаго з двух полаў, але разам з тым гендарная афарбоўка тут выразна прысутнічае ў семантыцы. Яны выкарыстоўваюцца для дасціпнай характарыстыкі асобы пэўнага полу: *кот марцовы* [1, т. 1, с. 593] 'распуснік, блуднік (пра мужчыну)', *вольны казак* [1, т. 1, с. 536] 'свабодны, ні ад каго не залежны чалавек (пра мужчыну ці – радзей – жанчыну)'.

У трэцюю групу ўваходзяць дзеяслоўныя фразеалагізмы, якія называюць дзеянне, уласцівае асобе толькі аднаго з двух полаў. Гэтую групу можна падзяліць на дзве падгрупы: фразеалагізмы, якія называюць дзеянні асоб жаночага полу: *сядзець у дзеўках* [1, т. 2, с. 495], *настаўляць рогі* [1, т. 2, с. 89], *вешацца на шыю* [1, т. 1, с. 192], *аддаваць руку і сэрца* [1, т. 1, с. 60]; фразеалагізмы, якія называюць становішчы або дзеянні асоб мужчынскага полу: *пападаць (трапляць) пад абцас* [1, т. 1, с. 48], *насіць рогі* [1, т. 2, с. 87].

Да чацвёртай групы аднясём фразеалагізмы, што існуюць у мове як перыфрастычныя, апісальныя найменні полаў па іх асноўных адрознівальных прыкметах: *цудоўны пол* [1, т. 2,

с. 232], *слабы пол* [1, т. 2, с. 232], *прыгожы пол* [1, т. 2, с. 232] ‘жанчыны’, *моцны (дужы) пол* [1, т. 2, с. 232] ‘мужчыны’.

У пятую групу можна ўключыць фразеалагізмы, якія ўтварыліся на базе пэўных гендарных стэрэатыпаў, але ў цяперашні час семантычна не звязаны непасрэдна з асобамі, найменні якіх з’яўляюцца кампанентамі ідыяматычных адзінак. Так, відавочна, што фразеалагізм *цешчын язык* [1, т. 2, с. 685] ‘круты і небяспечны паварот на дарозе’ ўзнік на базе «вечнага» канфлікту паміж зяцем і цешчай, прычым не толькі характарызуе цешчу з адмоўнага боку, але і сцвярджае ўменне жанчын вельмі востра і колка выказваць сваю незадаволенасць чым-небудзь. Параўн. таксама *бабуліны казкі* [1, т. 1, с. 539] ‘беспадстаўныя чуткі, выдумка, лухта’. Гэта фразема падкрэслівае адну з самых яркіх рыс характару жанчын – празмерную балбатлівасць і пляткарства, але ў цяперашні час ім называюць не толькі тое, што сказала жанчына, а літаральна ўсё неабгрунтаванае. Думаецца, фразеалагізмы з’яўляюцца ўнікальным «палігонам» для выяўлення ролі гендарнага фактару ў фарміраванні цэласнай семантыкі ўстойлівых словазлучэнняў.

Прыказкі як прэдыкатыўныя моўныя адзінкі звычайна даюць прамую характарыстыку з’явам навакольнай рэчаіснасці. У беларускай парэміялогіі канцэпт «жанчына» выкарыстоўваецца ў значна большай колькасці выпадкаў (68% ад усіх парэмій з гендарнай маркіраванасцю), чым канцэпт «мужчына» (32%). Пры гэтым большасць «фемінінных» парэмій даюць далёка не станоўчую ацэнку жанчынам.

Так, напрыклад, неадабральнасць паказваецца праз сувязь жанчын з нячыстай сілай: *Баба хітрэй чорта* [2, с. 77]; *І чорт бабы баіцца* [2, с. 75]; *Кожная баба – ведзьма* [2, с. 76]; *Бабе і сам чорт з дарогі ўступае* [2, с. 75]; *Баба з пекла родам* [2, с. 76]; *Дзе баба панам, там чорт камісарам* [2, с. 53]; *Чорт і баба – адна рада* [2, с. 76]; *Дзе чорт не зможа, там бабу пашле* [3, с. 135]; *З бабаю і чорт не зладзіць* [4, с. 404]; *Хочаш убачыць чорта, напаі бабу* [3, с. 429]; *Баба і чорта звядзе* [3, с. 59]. Паводле зместу прыказак, жанчына нават пераўзыходзіць чорта ў сваіх адмоўных якасцях.

У пераважнай большасці парэмій жанчына паўстае як носьбіт сукупнасці адмоўных якасцей і ўласцівасцей. Сярод такіх якасцей:

– празмерная гаварлівасць: *Не бі жонкі, мужык, а бі жончын язык* [2, с. 51]; *Жонка за маўчок, а муж кій у куток* [2, с. 47]; *Бабы не перагаворыш* [2, с. 78]; *Карову б’юць за зык, а бабу за язык* [3, с. 209]; *Скажы бабцы, то як усёй грамадцы* [5, с. 309]; *На бабскім языку кароста сядзіць* [3, с. 258]; *Каню хваста не вяжы, а бабе праўды не кажы* [3, с. 208];

– нікчэмнасць, неразумнасць: *Баба з воза – каню лягчэй* [5, с. 31]; *У бабы валасы доўгія, а розум кароткі* [3, с. 400]; *Курыца не птушка, а баба не чалавек* [3, с. 230]; *Бог стварыў два зла: бабу і казла* [2, с. 76]; *Дай бабе волю – завядзе ў няволю* [3, с. 119];

– ілжывасць: *Не вер каню ў дарозе, а жонцы дома* [3, с. 283]; *Хто толькі жонцы верыць, той як сітам ваду мерыць* [5, с. 138];

– празмерная цікаўнасць: *Куму – да чаго, а куме – да ўсяго!* [5, с. 291];

– няшчырасць: *Бабскія слёзы лёгка цякуць* [2, с. 78];

– упартасць: *Дзеўкі ўпарты, як козы* [2, с. 14];

– уяўнасць, немагчымасць шчырага жаночага сяброўства: *Патуль бабы ў дружбе, пакуль не пагрызліся* [2, с. 78].

Парэмій са станоўчай характарыстыкай жанчын значна менш. Яны паказваюць на такія якасці характару, як гасціннасць (*Госць на парог – гаспадыня за пірог* [3, с. 110]), вядучую ролю ў захаванні хатняга мікраклімату (*Без гаспадара гумно плача, а без гаспадыні – хата* [3, с. 64]), непадпарадкавальнасць (*Дзеўка не конь, збрую не накінеш* [3, с. 134]).

Вельмі ярка і, на наш погляд, найбольш аб’ектыўна сфармуляваны адносіны з жанчынай у такіх парэміях, як *Не руш бабіных груш, баба натрасе, то сама прынясе* [3, с. 119]; *Бабіных груш не руш – свае трасі, бабе нясі* [5, с. 131].

Шматлікія прыказкі адлюстроўваюць фізічнае ўздзеянне мужчыны на жанчыну: *Людзі гавараць, што пабоі мілага не баляць* [2, с. 52]; *Як мяне хлопцы любяць! Як выйду на вуліцу – за кулакамі не відаць* [2, с. 9]. Можна заўважыць, што ў большасці з гэтых адзінак такія адносіны

ацэньваюцца станоўча: *Жонку любіць, як душу, а трэсці, як грушу* [5, с. 119]; *З вялікай любасці не раз кій паламаець косці* [2, с. 51]; *То дубцом, то лазінаю, каб была гаспадыняю* [2, с. 51]; *Няхай мяцеліца круціць, а хто любіць, ту той лупіць* [2, с. 51]. Ёсць, аднак, і процілеглае стаўленне: *Ты не бі жонку: часам яна разумней* [2, с. 52].

Канцэпт «мужчына» ў беларускіх парэміях сустракаецца значна радзей, але звычайна з адабральнай ацэнкай, паказваецца, напрыклад, выключная роля гаспадара ў хаце: *Хата без гаспадара плача* [3, с. 422]; *Без гаспадара і дом сірата* [3, с. 64]; хітрасць, кемлівасць: *Мужык глядзіць, як варона, а хіцер, як чорт* [3, с. 257].

Беларускія парэміі таксама сведчаць пра вядучую ролю мужчыны ў сям'і, яго перавагу і залежнасць жанчыны ад мужчыны: *Баба без мужыка, як калёсы без каня* [4, с. 404]; *Без гаспадара жонка – заўсёды сіротка* [5, с. 132]; *За добрым мужыком трасе баба кумпяком, а за якім брыдам ходзіць грыбам* [5, с. 120]; *За добрым мужам жонка маладзее* [5, с. 120]; *Як папу ўдаецца, то і пападдзя смяецца* [3, с. 491]; *За добрым мужам і варона жона, а за кепскім і княгіня загіне* [3, с. 160].

Прыказкі паказваюць і адмоўны бок мужчын, іх заганы, а таксама стаўленне жанчын да іх (*Гаспадар за чарку – жонка ў сварку* [5, с. 134]; *Калі гаспадар у карчме скача, то гаспадыня ў дварэ плача* [5, с. 139]), абыякавасць да знешнасці, неістотнасць вонкавай прыгажосці для мужчын (*Мужчына як крышку пякнейшы за чорта, то і пекны* [5, с. 34]; *Жонка, як кветка, а муж – шкарпэтка* [5, с. 119]), цяжкасць, немагчымасць існавання без жанчыны (*Бяда дзеду без бабы, ядуць вошы ды скабы* [5, с. 119]; *Дождж падае – грыбы будуць, хлопцы памруць – дзеўкі будуць* [2, с. 24]), схільнасць да здрады (*Чужая жонка мёдам мазана, а свая смалой* [2, с. 65]; *Прыгожая – любутка, працавітая – жонка* [2, с. 68]).

Уяўленні пра рэчаіснасць прыкметна адрозніваюцца ў людзей розных полаў, а часам нават выразна супрацьстаяць адно аднаму. Так, напрыклад, парэміі, якія адлюстроўваюць стаўленне кожнага з полаў да шлюбу, зафіксавалі дыяметральна процілеглыя адносіны.

Пры выбары спадарожніка жыцця жанчыны асаблівую ўвагу звяртаюць на характар будучага мужа: *Як абы-які, то лепш ніякі* [2, с. 21]; а мужчыны, у сваю чаргу, – на пасаг: *Хоць бы свіння лыса, абы грошай міса* [2, с. 29]; *Няхай сабе і сучку, абы рубель у ручку* [2, с. 30]; *Хоць бы каза бела, абы пасаг мела* [2, с. 29]; *Хоць бы дзеўка не коха, абы грошай панчоха* [2, с. 29]; *Дзе пасаг чуе, там Грышка й начуе* [2, с. 29].

Адносіны непасрэдна да звязвання лёсу з іншым чалавекам таксама процілеглыя: *Ажаніся, не журыся, добра табе будзе* [2, с. 25]; *Замуж выйдзеш – бабай будзеш, усе прыпевачкі забудзеш* [2, с. 25]. Гэта, на наш погляд, тлумачыцца тым, што жанчына, выходзячы замуж, трапляе ў залежнае ад мужа становішча, а ў мужчыны, тым часам, з'яўляецца чалавек, абавязаны клапаціцца пра яго. У той жа час існуюць прыклады і адмоўнага стаўлення мужчын да жаніцьбы: *Жаніцеся, панічы, ды знайце скутку: тры дні вяселля, а цэлы век смутку* [2, с. 33]; *На ліха ты ажаніўся, лепей бы павесіўся* [2, с. 50]; *Жаніся, каб дурні не звяліся* [3, с. 152]; *З жонкаю, як з бараною ў лесе* [5, с. 123].

Жанчыны і мужчыны ўспрымаюцца як супрацьлегласці і праз стаўленне кожнага з іх да паводзін іншага: тое, што прыемна аднаму, нярэдка з'яўляецца непрыемным для другога: *Калі гаспадар у карчме скача, то гаспадыня ў дварэ плача* [5, с. 139]; *Гаспадар за чарку – жонка ў сварку* [5, с. 134].

Відавочна, што ўяўленні пра «маскуліннасць» і «фемінінасць» часта носяць апазіцыйны характар, але тым не менш мужчын і жанчын нельга разглядаць як поўныя процілегласці, беручы пад увагу тое, што менавіта грамадства прымушае выконваць людзей сукупнасць нормаў у залежнасці ад іх біялагічнага полу. З цягам часу патрыярхальнае грамадства можа істотна памяняць гендарныя арыенціры, а значыць, стэрэатыпныя ўяўленні пра «мужчынскасць» і «жаноцкасць» здольны да гістарычнай эвалюцыі.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў : у 2 т. / І. Я. Лепешаў. – Мінск : Беларус. энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 672 с. (Т. 1); 704 с. (Т. 2).

2. Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн., кн. 2 / рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 616 с.
3. Лепешаў, І. Я. Слоўнік беларускіх прыказак / І. Я. Лепешаў, М. А. Якалцэвіч. – Мінск : Бел. асац. «Конкурс», 2006. – 544 с.
4. Беларускі фальклор : Хрэстаматыя : вучэб. дапам. для філал. фак. ВНУ / склад. К. П. Кабашнікаў і інш. – 4-е выд., перапрац. – Мінск : Выш. шк., 1996. – 856 с.
5. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы / склад. Ф. Янкоўскі. – 3-е выд., дапрац., дап. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 491 с.

Гецман Н.Н. (г. Минск)

ИСТОРИЯ ЛАГЕРЯ СМЕРТИ ОЗАРИЧИ В ДОКУМЕНТАХ И МАТЕРИАЛАХ

Лагерь смерти Озаричи один из двухсот шестидесяти лагерей смерти на территории Беларуси. Он был создан возле поселка Озаричи, расположенного в Калинковичском районе Гомельской области.

С середины февраля 1944 года солдаты и полицейские принуждали мужчин, стариков из окрестных деревень строить лагеря (по 15–20 человек на каждый объект). Лагеря, имевшие форму прямоугольника, были огорожены колючей проволокой. По углам возвышались деревянные сторожевые вышки высотой 5–7 метров. Деревья и кустарники вдоль проволочного ограждения были вырублены. Это давало возможность немецкой охране просматривать с вышек территорию, примыкавшую к лагерю, и препятствовать возможности побега узников. Причем с наружной стороны все подходы были заминированы [1, с. 62].

Первый лагерь размещался на болоте в одном километре западнее хутора Дерть среди мелкого леса и имел размеры 900 метров в ширину и 400 метров в длину. Второй – в двух километрах севернее городского поселка Озаричи в болотистом лесу и имел размеры 600 метров в ширину и 350 метров в длину. Третий лагерь был в двух километрах западнее деревни Подосинник, на болоте и имел размеры 350 метров в ширину и 650 метров в длину. Лагеря создавались под контролем офицеров и солдат боевых частей вермахта [2, с. 195]. Первыми сюда немцы бросили мужчин, построивших систему концлагерей «Озаричи». Об этом, в частности, поведал бывший житель деревни Пухинич Савелий Силивончик [3, с. 162].

Для людей начался кошмар. Уже по дороге в лагерь за малейшее отставание немецкие конвоиры немедленно расстреливали. Все продукты, даже у больных и детей, были отобраны. Дорога от железной ветки до болота была усеяна трупами детей, женщин и стариков.

В первый же день в лагере взрослые и дети, истощенные дорогой и заболевшие тифом, ощутили огромную жажду. Воду можно было набрать за проволокой, подходы к ней были заминированы. Несмотря на то, что в первый же день многие взорвались на минах, женщины, пытаясь спасти умирающих от жажды детей, рискуя жизнью, продолжали искать воду, взрываясь на минах [4, с. 2].

На территории концлагерей не было никаких построек, узники находились под открытым небом. Постоянный холод и отсутствие еды стало одним из главных испытаний для заключенных. Охрана лагеря запрещала даже днем разжигать костры. Люди спасались, как могли. Женщины, имевшие детей, собирали их на ночь в группки по 15–20 человек, укрывали, чем могли и, не отходя от них всю ночь, пытались сберечь от холодной смерти. Но в первую же ночь многие замерзли.

За колючую проволоку было согнано около 50 тысяч человек: мирные жители из Смоленской, Орловской, Брянской областей, которых еще с 1943 года фашисты гнали перед собой как живой щит, а так же жители Мозыря, Жлобина, но большинство – из близлежащих к Озаричам деревень и поселков. Это были женщины, старики, более 16 тысяч детей [1, с. 39].

Имеющиеся немецкие документы подтверждают: лагерь смерти «Озаричи» – место геноцида белорусского народа. В его создании принимали участие: Адольф Гитлер; командующий группой армий «Центр» генерал-фельдмаршал Эрнст фон Буш; командующий 9-й армией генерал-полковник Йозеф Гарпе; бывший адъютант Гитлера, командир 56-го танкового корпуса

генерал-лейтенант Фридрих Хоссбах; командир 35-го корпуса генерал пехоты Фридрих Визе; командир 55-го корпуса генерал пехоты Фридрих Харрлей; командир 41-го корпуса генерал артиллерии Гельмут Вейдлин и 13 командиров немецких дивизий. В том числе: командир 35-й пехотной дивизии генерал-лейтенант Иоганн Рихерт (концлагерь Дерть) и командир 110-ой пехотной дивизии, генерал-лейтенант Фон Куровский (конлагерь Озаричи и Подосинник) [1, с. 61].

Факты и документы говорят о том, что лагеря смерти немцы создавали в качестве живого щита, чтобы приостановить наступление войск Красной армии и обезопасить группу армий «Центр» при отводе своих сил из болотистой местности на новые позиции. Не менее важными были следующие цели, которые преследовали фашисты при создании лагерей: освобождение прифронтовой территории и гражданского населения, так как партизанскому движению очень помогало местное население. Очистка прифронтовой зоны от мирных граждан давала немцам возможность оперативно вести борьбу с партизанскими отрядами. Кроме того, депортация населения в специальные концлагеря на переднем крае обороны освобождала немецкое командование от обеспечения гражданского населения питанием. Кроме того, немецким командованием было принято решение поместить тифозных больных в нейтральную зону. Таким образом, гитлеровцы готовились через больных узников заразить тифом воинов Красной армии. Такой вывод вытекает из приказа фюрера от 8 марта 1944 года № 11 «О комендантах оборонительных мест и войсковых комендантах» [1, с. 224].

После трехнедельного издевательства над узниками ночью с 18 на 19 марта немцы оставили свои позиции. На рассвете, обнаружив отсутствие немецкой охраны, поток людей хлынул к воротам лагеря. Взломав ворота, толпа бросилась на волю. Прогремели взрывы мин. Стоны и крики раненых остановили толпу. Утром в лагере появилось несколько красноармейцев. На протяжении нескольких дней узников выводили из лагерей по разминированным проходам. Особенно сложным был вынос из лагеря Дерть, так как дороги к этому лагерю были непроходимы для транспорта, и вынос больных пришлось осуществлять на носилках в расположенную юго-восточнее деревню Медведь (Медведов) [2, с. 197].

К середине дня 22.03.1944 г. вынос всех лиц, оставшихся на территории лагерей, был завершен.

Остались в живых 33 480 человек: из них 15 960 детей в возрасте до 13 лет, в том числе 517 сирот; 13 702 женщин и 4448 стариков [5, с. 136–143]. Причины смерти людей были разнообразны: истощение, воспаление легких, общее переохлаждение, сыпной тиф, туберкулез, осколочные и пулевые ранения, и др.

Из трех тысяч воинов, имевших контакт с освобожденными из лагерей, 8% несмотря на принятые предупредительные меры, заболели сыпным тифом, половина из них умерла. Количество умершего мирного населения, которое имело контакт с больными после освобождения, не установлено. В какой-то степени поставленную перед собой задачу в Озаричах немецкие головорезы все же выполнили. Они существенно задержали наступление войск Красной Армии на этом направлении.

Эти зверства фашистских захватчиков имели широкую огласку. Люди с ужасом узнавали о том, что происходило в этих местах смерти. О лагерях писала советская пропаганда, сообщалось во многих военных газетах: газета «Сталинский удар» (22 апреля 1944 г., № 95) – материал, вышедший под заголовком «Возмездия, кары немцам-душегубам!» [7, с. 7].; газета «Красная армия», (20 апреля 1944 г., № 96) – статья под названием «Лагерь смерти» [6, с. 3].

После 90-х годов для авторов статей становится целью донести до людей трагические истории узников. Печатаются воспоминания и свидетельства очевидцев. Больше внимания уделяется истории создания самого лагеря, описания режима, который был установлен на его территории. Интерес к этой теме растет, но при этом статьи остаются похожими, некоторые почти копируют друг друга, многие факты по прежнему остаются неизвестными, скрытыми.

В качестве примера можно привести «Народную газету» – статья «Мы помним все!» в номере за август 2004 года [8, с. 9], и «Парламентскую газету» – «Моральный долг не предмет экономии» за 19 сентября 2008 года [5, с. 12].

В печати стали приводить различные документы, подтверждающие статус лагеря смерти как «концлагеря».

Исследования А.П. Шкурана и М.Е. Синькевича «Трагедия Полесья. Малоизвестные страницы войны 1943–1944 гг.: концлагерь «Озаричи» [1] подготовили бывшие малолетние узники лагеря смерти «Озаричи». Это не только дань памяти погибшим, но и подлинное свидетельство мужества и героизма тех, кто испытал и вынес на своих плечах все ужасы фашистского плена.

В память об этих событиях по проекту скульптора Д.А. Попова и главного архитектора Ф.У. Хаирулина возведен мемориал жертвам лагеря «Озаричи» [1, с. 303].

Талантливый белорусский художник-монументалист Владимир Кривоблоцкий, долгое время изучавший документальные материалы по концлагерю «Озаричи» и неоднократно встречавшийся с оставшимися в живых узниками, создал композицию «Реквием». Она отобразила трагедию белорусского народа, ставшего жертвой устроителей «нового мирового порядка».

Талантливая белорусская поэтесса Валентина Поликанина увековечила память о жертвах нацистских преступлений в концлагере «Озаричи» своим замечательным произведением – поэмой «Память».

Бывшие узники лагеря смерти «Озаричи» на протяжении последних нескольких лет активно работают над вопросом о признании германской и белорусской стороной лагеря «Озаричи» в качестве концентрационного. Принимая во внимание тяжесть страданий и мучений, перенесенных бывшими узниками лагеря «Озаричи», количество унесенных жизней детей, женщин, стариков во имя исторической памяти – такая работа будет продолжаться. Материалы Чрезвычайной государственной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков в концлагере Озаричи и другие архивные и исторические материалы позволяют проводить эту работу. Международный военный трибунал (Нюрнбергский процесс) установил, что убийства и жестокое обращение с узниками в концлагере Озаричи противоречили международным конвенциям, в частности статье 46 Гаагских Правил 1907 года (Положение о законах и обычаях сухопутной войны). Противоречат они законам и обычаям войны, предусмотренные статьей 6 (б) Устава Международного военного трибунала – военные преступления. О преступлениях вермахта в Озаричских лагерях свидетельствуют такие исторические документы, как акт военно-медицинской комиссии, протоколы допроса, сообщение Чрезвычайной Государственной Комиссии об Озаричских лагерях от 30 апреля 1944 года, стенограмма допроса командира 35-й пехотной дивизии вермахта генерал-лейтенанта Рихертана в судебном процессе в Минске надвоенными преступниками от 15 января 1946 года, телеграмма Военного Совета 65-й армии члену Военного Совета К.Ф. Телегину и начальнику Политуправления 1-го Белорусского фронта С.Ф. Галаджеву от 15 января 1946 года [9, с. 56]. В опубликованных документах лагерь получил название «Озаричские лагеря» или «лагерь смерти Озаричи».

В материалах о лагере Озаричи, содержащихся в различных сборниках исторических документов, а также в материалах Нюрнбергского Международного военного трибунала, лагерь проходит под названием «концлагерь Озаричи». Так, в обвинительном заключении Международного военного трибунала № 1 Союза Советских Социалистических Республик, Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии, Соединенных Штатов Америки, Французской Республики против обвиняемых Германа Вильгельма Геринга и других указано: «В начале 1944 года в районе Озаричи Белорусской ССР до освобождения его Красной Армией немцы создали три концентрационных лагеря на открытом воздухе, в которых они поместили десятки тысяч людей из соседних местностей…» [9, с. 32–34].

Многим жертвам плена, оставшимся в живых, Германия выплачивает компенсацию, но уже никто не сможет вернуть этим людям их детство и загубленные детские души.

Прошли годы. В 2000 году Германский Бундестаг принял Закон о Фонде «Память, ответственность и будущее», вступивший в силу 12 августа 2000 года. В преамбуле Закона указано: «Германский Бундестаг признает свою политическую и моральную ответственность перед жертвами национал-социализма. Он хочет, что бы о совершенной несправедливости помнили и будущие поколения» [10, с. 79].

Хочется верить, что будущее поколение будет жить в мире и дружбе. Слова «война», «концлагерь» будут произноситься с отвращением и неприязнью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шкуран, А. П. Трагедия Полесья. Малоизвестные страницы войны 1943-1944 гг. : концлагерь «Озаричи» / А. П. Шкуран, М. Е. Синькевич – Минск : Технопринт, 2005. – 353 с.

2. Кнатько, Г. Д. Заложники вермахта (Озаричи – лагерь смерти) / Г. Д. Кнатько, М. И. Богдан – Минск : Научное издание, 1999. – 314 с.

3. Морозова, Е. Преступления немецко-фашистских оккупантов в Белоруссии 1941–1944 / Е. Морозова. – Минск : государственное издательство БССР, 1963. – 436 с.

4. Халемский, Н. Массовая «Душегубка» / М. Халемский, П. Васильев // Сталинский удар. – 1944. – 23 марта – С. 2.

5. Рощупкин, В. Моральный долг не предмет экономии / В. Рощупкин // Парламентская газета. – 2008. – 19 сентября. – С. 19.

6. Колас, Я. Лагерь смерти / Я. Колас, Е, Садовский, В. Бурнасов // Красная армия. – 1944. – 20 апреля. – С. 3.

7. Сообщение Чрезвычайной Государственной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков // Сталинский удар. – 1944. – 6 мая. – С. 7.

8. Верас, Ф. Мы помним все! / Ф. Верас // Народная газета. – 2004. – 16 августа. – С. 9.

9. Яцкевич, Н. А. Озаричи – лагерь смерти : документы и материалы / Н. А. Яцкевич. – Минск : НАРБ, 1997. – 132 с.

10. Верас, Ф. Знать и помнить трагедию узников Озаричей / Ф. Верас // Юстыцыя Беларусі. – 2009. – № 4. – С. 79–80.

Грыцук М.Г. (г. Брэст)

«ПАЭМА СОРАМУ І ГНЕВУ» П. ПАНЧАНКІ: АЎТАРСКІ РОЗДУМ АБ МІНУЛЫМ І БУДУЧЫМ

У дні рашучых дэмакратычных зрухаў у беларускім, тады яшчэ савецкім грамадстве, П. Панчанка ў 1986 годзе напісаў твор, адрасаваны беларускаму народу і кожнаму свайму чытачу, – «Паэму сораму і гневу». Час, калі была напісана паэма, паслячарнобыльскі: надыходзіў крах вялікай савецкай імперыі, улады, а ўладай было партыйнае кіраўніцтва, не ратавалі народ, які перажываў глыбокія расчараванні, а ратавалі свае пасады, ільготы, статуснае жыццё. «Паэма сораму і гневу» – вельмі праўдзівы, балючы, сумленны лірыка-публіцыстычны твор. Малы па аб'ёме і колькасці строфаў, ён вялікі па глыбіні пранікнення ў сутнасць грамадска-сацыяльных з'яваў. У паэме ўвасоблены пранікліва роздум паэта над ўсёй пасляваеннай эпохай.

Аснова, якая нарадзіла падобны выкрывальніцкі па змесце твор, бачна ў загалоўку – гнеў і сорам. Гэтыя глыбокія і моцныя экспрэсіўныя пачуцці дапамагаюць аўтару асэнсоўваць уласнае мінулае, свае былыя погляды і былую веру. Унутраны самааналіз паэта высвечвае асобу чалавека, які нясе адказнасць за пражытае жыццё, не хавае сваіх былых легкадумнасці, памылак, а выказваецца адкрыта, пакаяльна. Драматычныя ўнутраныя перажыванні аўтара і прывялі да такіх рэзкіх, нават грубых слоў, якія прагучалі горкім прызнаннем: «Я рос бяздумным дурнем, як і ўсе»; «Стаў я зноў дэбілам»; «Але баюся / Зноўку стаць крэтынам». Гэтыя выразы, гавораць аб тым, што аўтар быў не задаволены сабой, расчараваны ў тым, як жыў, што рабіў. П. Панчанка адкрыта выказваўся, спавядаўся перад усім народам, каяўся і называў рэчы сваімі імёнамі.

Гэтая паэма П. Панчанкі цалкам аўтабіяграфічная. Паэт гаворыць найперш аб сабе, але, адначасова, і ад імя старэйшага пакалення, якое паверыла ілжывым ідэалам і кумірам, і адчула сябе напрыканцы 80-х – у 90-я гг. ганебна абманутым. Каб чытач гэта заўважыў, аўтар часта ўжывае або «мы», або «я». Так ён хоча паказаць, што піша пра перажытае ад уласнага імя. Але

ў двух выпадках П. Панчанка стварае вобразы ад імя «не – я» героя: калі паказвае пра ваенную пару, як злачынна-амаральна, сытна і бестурботна жылі ў гэты час прыстасаванцы:

Яны жылі ў маскоўскіх нумарах,
Пілі гарэлку, трэскалі тушонку,
Калі іх працінаў за блізкіх страх,
Дык суцяшаць іх прыязджалі жонкі.
Не страшны фашыстоўскі ім бандыт!
Пісалі ў цеплыні пра кроў народа,
Па Беларусі плакалі наўзрыд,
Вылізвалі сабе ўзнагароды… [1, с. 237].

Аўтар паказвае далейшую дэградацыю гэтых «герояў» у мірны час, ператварэнне іх у бяздушных чыноўнікаў:

Ды тыя,
Хто штодня крычаў «ура»,
Правадыровы помнікі драбілі.
Нам нахлусілі зноў:
«Прыйшла пара
Багацця, шчасця».
Стаў я зноў дэбілам… [1, с. 238].

У гэтай паэме аўтар пераацэньвае грамадскія і асабістыя ідэалы і каштоўнасці. У другой палове 80-х і ў 90-я гады прыходзіць да П. Панчанкі іншае адчуванне і разуменне жыцця. Ён перадольвае глыбокае расчараванне ў ідэях і ідэалах, у якія шчыра верыў, якім многа год служыў. Твор гучыць горкім пакаяннем за даверлівасць і бяздумнасць. У першых дзвюх страфах паэт звяртаецца да пары сваёй рамантызаванай савецкай маладосці, аднаўляе старонкі даваеннай рэчаіснасці, калі ўсе паэты, і ён разам з імі, славіў «светлы век машынны».

П. Панчанка, як вядома, быў шчырым камуністам, верыў не толькі ў «век машынны», але і ў сацыялістычную і камуністычную будучыню. Аднак тады закрываліся цэрквы, паліліся абразы, праводзілася бязлітасная і гвалтоўная калектывізацыя, у чалавеку руйнавалася пачуццё гаспадара сваёй зямлі і свайго лёсу. У выніку вынішчэння веры і духоўнасці, ігнаравання маральных асноў жыцця і пачалася народная трагедыя.

П. Панчанка бярэ адказнасць на сябе за злачынныя ўказы, пастановы, цынічныя сацыяльныя і духоўна-маральныя разбуральныя эксперыменты над народам і краінай.

Я цэрквы закрываў,
Я абразы паліў,
Сялянскую маёмасць перапісваў.
І нюхалі нішчымныя палі
Кароў галодных
Родныя мне пысы… [1, с. 237].

Асэнсоўваючы падзеі вайны, паэт расказвае аб сваім спадзяванні, што

Вайна ўсім прачысціла мазгі:
Жыццё і смерць,
І праўда і сумленне
Адкрыліся між гора і тугі
У першародным матчыным значэнні [1, с. 237].

Але мірнае жыццё паказала, што спадзяванні франтавікоў на аднаўленне праўды, надзеі на справядлівасць пахавалі колішнія прыстасаванцы. Усіх зноў падманулі байкамі пра добрае жыццё і светлую будучыню. Пасляваенны час аўтар раскрыў праз экспрэсіўнае, публіцыстычнае апісанне гаспадарча-грамадскіх эксперыментаў партыйнага чыновенства ў краіне, на Беларусі:

Я ссек сады,
Прынёс бяду лясам,
Я сеяў кукурузу на балотах,

Абкрадзены народ
Пачаў цягнуць і сам,
І п`яніцы валяліся пад плотам.
Настала эра паразітаў і папер.
Зямлю я разлюбіў,
Уцёк з калгаса.
І працы мудры лад
Ледзь не пагаснуў.
І я пісаў пра дробязь
І… цярпеў [1, с. 238].

Аўтар узрушана, занепакоена, па-грамадзянску мужна і выкрывальна піша пра застой у 70-я гады XX ст.:

То я ўзрасціў няўмек і гультаёў.
Застой. Крадзёж.
На складах – горы дрэні.
Зямлі і праўды, мовы і гаёў
Ірвалі мы спрадвечныя карэнні [1, с. 238].

Тэма родных каранёў, якім многія здраджвалі, адракаючыся ад роднай мовы, гучыць у творы асабліва драматычна і роспачна, нават безнадзейна, бо паэт не ўпэўнены, што на Беларусі настане сапраўднае адраджэнне. Не збярог ён Купалу, родную мову. Аўтар зноў пачынае пісаць:

Ды нехта ўсё ж
Баіцца злыдняў кратаць,
Гросмайстраў ашуканства, пахвальбы.
Сталы перастаўляюць хмурыя ілбы –
Чыноўніцкі прагрэс для бюракратаў [1, с. 239].

Так у паэтавых радках разгортваецца бязлітасная праўда жыцця. Паэтавы мары аб сапраўднай дэмакратызацыі, гуманізацыі жыцця выяўляюцца ў наступных радках:

Жыццё – з любові, працы і пакут,
Адновім чалавечую іх вартасць!
А гнеў і сорам мне душу пякуць,
І гне маё сумленне вінаватасць [1, с. 239].

П. Панчанка вельмі мужна і адкрыта, як ніводзін з паэтаў яго пакалення, выказаўся ў паэме. Паэт-грамадзянін не цураўся прамоўніцкіх, публіцыстычных інтанацый, эмацыянальных і экспрэсіўных выразаў. Апраўдана цалкам ужыванне прастамоўя, вульгарызмаў («дурань», «крэтын», «дэбіл»). Верны высокай, хоць і горкай праўдзе, ён умела карыстаецца народнымі выяўленчымі сродкамі, гіпербаламі, метафарамі, уласнымі новатворамі («тысяча вымоў», «чыноўніцкі прагрэс», «бюракрат»), парадаксальнымі экспрэсіўна-выяўленчымі назвамі і вызначэннямі («Эра паразітаў і папер», «век ядзерны», «я сам сабе суддзя і пракурор»).

Майстэрства словаўжывання, вобразатворчасці, разнастайныя па інтанацыі публіцыстычныя прыёмы, дапамагаюць нам адчуць за зместам гэтага выдатнага твора матывы аўтарскіх роспачы, тугі, горкага пакаяння і кволай, але ўсё ж надзеі, што тыя ганебныя часы мінулі назаўсёды. Даверлівы, шчыры, стрыманы беларускі народ-працаўнік варты лепшай долі і годнай будучыні. Гэтае перакананне гучыць у прааналізаваным і іншых творах П. Панчанкі. Гэтую непахісную веру мацуюць у нашых сэрцах радкі вялікага паэта і грамадзяніна:

... Да роднай зямлі я
Душою і сэрдцам прыкуты,
Куваюць зязюлі,
Клякочуць буслы на маёй Беларусі.
Ты радасць мая, Беларусь,
Ты гора маё і пакута,
І ад цябе я ніколі

Не адракуся,
Не адракуся! [2, с. 25].

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Панчанка, П. Жытнёвы звон : Выбранае / П. Панчанка; уклад. З. Н. Панчанка. – Мінск : Маст. літ., 2002.– 335 с.

2. Панчанка, П. Высокі бераг : Вершы, эсэ / П. Панчанка. – Мінск : Маст. літ., 1993. – 239 с.

Дамарад В.А. (г. Мазыр)

ВЯЛІКАЕ КНЯСТВА ЛІТОЎСКАЕ Ў ПРАЦАХ ДАСЛЕДЧЫКАЎ ДРУГОЙ ПАЛОВЫ XIX – ПАЧ. XX СТСТ.

Нацыянальна-вызваленчы рух у Еўропе, у тым ліку і на тэрыторыі былой Рэчы Паспалітай, а таксама спробы фарміравання нацыянальнай ідэі выклікалі навуковую цікавасць да гісторыі ВКЛ, асабліва ў другой палове XIX – пачатку XX стст., у час станаўлення і развіцця беларускай гістарыяграфіі. Даследаванне гісторыі ВКЛ асабліва актывізавалася пасля паўстання 1863 г.

У той час расійская інтэлігенцыя, у тым ліку і гісторыкі, падтрымалі царскі ўрад у яго палітыцы русіфікацыі «Северо-Западного края». Узмацненне русіфікацыі мела адным з наступстваў з'яўленне масы публіцыстычнай і калянавуковай літаратуры (накшталт твораў ідэолага «западнорусизма» Міхала Каяловіча), меўшай на мэце давесці «исконную российскость Северо-Западного края». У гэтым мутным патоку выдзяляліся сур'ёзныя гістарычныя працы аўтарства Уладзіміра Антановіча, Мікалая Дашкевіча, Мацея Любаўскага, Мітрафана Доўнар-Запольскага і інш., якія і сёння захоўваюць навуковую вартасць. Даследчыкі канцэнтравалі ўвагу галоўным чынам на ролі «русского начала» ў ВКЛ. Само княства яны называлі «литовско-русским государством» [1, с. 35].

Праца гісторыкаў у гэты час мела выразны адбітак расійска-польскай канфрантацыі за дамінаванне на землях былога ВКЛ.

У 1857 г. выходзіць кніга У. Турчыновіча «Обзор истории Белоруссии с древнейших времен», дзе ўпершыню разглядалася праблематыка паходжання ВКЛ. Канцэптуальны погляд аўтара адлюстраваны ва ўводзінах да гэтай працы: «Её древняя, ее собственная история мало известна, новая же начинается с XV столетия, тесно связана с политической историей Литвы, Польши и России. По своему географическому положению Белоруссия сделалась поприщем, на котором в течение последних четырёх столетий решались оружием почти все вопросы, составлявшие политическую жизнь этих держав – и последствия этой вековой, кровопролитной борьбы составляют судьбу и новую историю белорусского края» [2, с. 23].

Згодна з гэтым разуменнем спецыфікі гістарычнага мінулага Беларусі У. Турчыновіч фактычна зводзіць гісторыю краю да ваенна-палітычных і рэлігійных падзей. Тлумачыць прычыны і характар сацыяльных рухаў у Беларусі XIV – XVIII стст. з пункту гледжання клерыкальнай і дваранскай гістарыяграфіі. Сацыяльна-эканамічны бок гэтых падзей аўтар практычна не бачыць. Праца У. Турчыновіча са сваім метадалагічным падыходам – тыповы дакумент дваранскай гістарыяграфіі таго часу, дзе, галоўным чынам, увага канцэнтруецца на палітычнай гісторыі – гісторыі палітычных падзей і палітычных дзеячаў. Сама палітычная гісторыя Беларусі разглядаецца як шэраг падзей, якія ён адлюстроўвае рознымі гістарычнымі крыніцамі, хоць гісторык калі-нікалі падыходзіць крытычна да апавядальных крыніц XIV – XVII стст.

І ўсё ж, нягледзячы на традыцыйны падыход да выкладання гістарычнага працэсу, тыповага ў дваранскай гістарыяграфіі тых гадоў, кніга У. Турчыновіча была выдатнай і прыкметнай з'явай на шляху стварэння беларускай гістарыяграфіі. Упершыню ў гэтай працы Беларусь была разгледжана не як частка Расіі, Літвы ці Рэчы Паспалітай, а як гісторыя самастойнага народа са сваёй мінуўшчынай, са сваім гістарычным лёсам. Такім чынам, мы можам сцвярджаць, што з гэтай

канцэптуальнай працы У. Турчыновіча і пачалася гістарычная нацыянальная самасвядомасць адукаванага беларускага грамадства.

Значнае месца ў вывучэнні палітычнага ладу ВКЛ займаюць працы маскоўскага даследчыка Мацея Любаўскага ў канцы XIX – пачатку XX стст. Яго працы не згубілі сваёй актуальнасці і на пачатку XXI ст.

У другой палове XIX ст. у навуковым асяроддзі назіраецца вострая дыскусія паміж прадстаўнікамі вялікарускай і вялікапольскай канцэпцый. Аднак ва ўмовах развіцця беларусазнаўства і станаўлення ідэй беларускага нацыянальнага адраджэння выспяваюць пачаткі беларускай гістарыяграфіі ВКЛ, якая складваецца пад уплывам расійскай гістарыяграфіі [3, с. 17].

Публікацыі па гісторыі ВКЛ з'яўляліся на старонках перыядычных і асобных выданняў. Значнай падзеяй стала публікацыя ў 1910 г. у Вільні «Кароткай гісторыі Беларусі» В.Ю. Ластоўскага, у якой падкрэслівалася багатая шматвяковая гісторыя беларускага народа. Аднак В. Ластоўскі яшчэ звязаны з расійскай гістарыяграфічнай традыцыяй і тэрміналогіяй, апавядае пра літоўскіх князёў (а не пра літоўска-беларускіх князёў ці князёў ВКЛ), літоўскую дзяржаву, літоўскае войска, хаця і ўкладае ў слова Літва не этнічнае, але тэрытарыяльна-гістарычнае значэнне, Вялікае Княства называе Літоўска-Рускай дзяржавай, але сустракаюцца азначэнні кшталту «літоўска-беларускія баяры, паслы» і г. д. [1, с. 40].

Найбольш яркім прадстаўніком новай беларускай гістарыяграфіі стаў Мітрафан Доўнар-Запольскі, які аднак спецыяльна працэсам генезісу ВКЛ не займаўся.

Працы М. Доўнара-Запольскага «Асновы дзяржаўнасці Беларусі» і У. Ігнатоўскага «Кароткія нарысы гісторыі Беларусі», што былі выдадзены ў 1919 г., маюць іншую тэрміналогію і акрэсліваюць іншую палітычна-сімвалічную арганізацыю, чым вызначаюць вызваленне беларускай гістарыяграфіі ад расійскае традыцыі. Вялікае княства Літоўскае называецца «Літоўска-Беларускім гаспадарствам», «Літвой і Беларуссю», у тэкстах ідзе размова пра літоўска-беларускае войска, літоўска-беларускіх магнатаў ды князёў і г. д.

Такім чынам, цікавасць да вывучэння гісторыі ВКЛ у другой палове XIX – пачатку XX стст. была абумоўлена некалькімі прычынамі:

– пачаткам станаўлення беларускага нацыянальнага руху;

– неабходнасцю нацыянальнай ідэнтыфікацыі беларусаў ва ўмовах барацьбы ідэалогіі заходнерусізму і вялікапольскай канцэпцыі.

Працы беларускіх гісторыкаў у канцы XIX – пачатку XX стст., што вызначылі адметныя рысы палітычнага, сацыяльна-эканамічнага і культурнага развіцця беларускага этнасу, паказалі працэс этнагенезу беларусаў у складзе ВКЛ і генезіс самой літоўска-беларускай дзяржавы, адыгралі значную ролю ў фарміраванні беларускай нацыянальнай ідэі і асэнсаванні неабходнасці стварэння нацыянальнай дзяржавы.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Краўцэвіч, А. К. Стварэнне Вялікага Княства Літоўскага / А. К. Краўцэвіч. – Мінск : Беларуская навука, 1998. – 208 с.

2. Турчинович, О. В. Обозрение истории Белоруссии с древнейших времён / О. В. Турчинович. – СПб., 1857. – Ч. VII.

3. Казакевіч, А. Вялікае Княства Літоўскае як ідэалягічная рэальнасьць / А. Казакевіч. – ARCHE. – 2003. – № 5.

Дорофеенко М.Л. (г. Витебск)

ОТАНТРОПОНИМНЫЙ ВИКОНИМИКОН ВИТЕБСКОЙ И БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТЕЙ: ОБЩЕЕ И ЧАСТНОЕ

Одна из основных функций имени собственного – служить хранителем истории и культуры.

Топонимы, урбанонимы, виконимы накапливают и передают информацию, касающуюся

различных сфер деятельности человека, его окружения, мировоззрения и мировосприятия действительности.

Основой для образования отантропонимных названий служат имена собственные людей (в виконимии – это фамилии).

Цель исследования – выявить общее и частное в виконимиконах Витебской и Брестской областей.

Немалую роль в процессе номинации играют фоновые знания, которые трактуются как обоюдные знания реалий говорящим и слушающим, являющиеся основой языкового общения [1, с. 498].

О культуре, истории каждого народа свидетельствуют те имена собственные, которые люди присваивают различным объектам, в частности, улицам.

В книге «Урбанонимия Белоруссии» А.М. Мезенко в качестве основания для семантической классификации выделяет четыре принципа номинации, которые применимы и к виконимии. Отантропонимные внутрисельские названия входят в принцип номинации объекта по его связи с человеком [1, с. 112–127], который включает три категории единиц.

К первой категории относятся наименования, представляющие советскую эпоху. Это названия улиц, данные в честь основоположников научного коммунизма (*ул. Ленина* – дер. Дубовое Оршанского р-на Витебской обл., дер. Берёзовичи Пинского р-на Брестской обл., *ул. Фридриха Энгельса* – дер. Курапово Толочинского р-на Витебской обл.), видных советских партийных и государственных деятелей (*ул. Калинина* – дер. Бабиничи Витебского р-на Витебской обл.).

Ко второй категории следует отнести названия, данные в честь участников различных исторических событий. В Витебской области 6,9%, а в Брестской – 9,1% внутрисельских названий мотивированы именами партизан, подпольщиков, участников освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков. Так, и в Витебской и в Брестской областях есть *ул. Заслонова* – дер. Полесье Поставского р-на Витебской обл., дер. Ярцевичи Берёзовского р-на Брестской обл.; *ул. Зои Космодемьянской* – дер. Задубровье Витебского р-на Витебской обл., дер. Березляны Ивановского р-на Брестской обл., которые получили свои названия от имен известных партизан. Поскольку данные наименования входят в виконимикон обеих областей, можно говорить об общности компонентов номинации. На Витебщине 2% внутрисельских названий и 6,4% на Брестчине образованы от фамилий партизан и подпольщиков, организовавших отряды, действовавшие на территории своей области: *ул. Данукалова* – дер. Задубровье Витебского р-на Витебской обл., *ул. Дубровского* – дер. Крынки Лиозненского р-на Витебской обл.; *ул. Самуйлика* – дер. Мохро Ивановского р-на Брестской обл., *ул. Серафимовича* – г.п. Речица Столинского р-на Брестской обл. Это региональные названия, характерные для конкретной местности. Имена освободителей Беларуси от немецко-фашистских захватчиков даны *ул. Матросова* – р.п. Осинторф Дубровенского р-на Витебской обл., дер. Оранчицы Пружанского р-на Брестской обл., *ул. Ерзикова* – дер. Старое Село Витебского р-на Витебской обл., *ул. Лейтенанта Дерия* – дер. Струга Столинского р-на Брестской обл.

Третью категорию формируют названия (2,8% в Витебской обл. и 5,3% в Брестской обл.), данные в честь писателей (белорусских, русских и украинских): *ул. Я. Коласа* – дер. Глинное Докшицкого р-на Витебской обл., *ул. Лермонтова* – дер. Ахремовцы Браславского р-на Витебской обл.; *ул. Чернышевского* – п. Полесский Лунинецкого р-на Брестской обл., *ул. Шевченко* – р.п. Осинторф Дубровенского р-на Витебской обл., дер. Осовница Ивановского р-на Брестской обл. Основой для номинации данной группы служат также имена деятелей русской науки (*ул. Мичурина* – дер. Ахремовцы Браславского р-на Витебской обл., *ул. Ломоносова* – дер. Климентиново Ивановского р-на Брестской обл., *ул. Менделеева* – дер. Ольшаны Столинского р-на Брестской обл.), летчиков и космонавтов (*ул. Гагарина* – дер. Камаи Поставского р-на Витебской обл., дер. Новый Дворец Пинского р-на Брестской обл., *ул. Чкалова* – дер. Зубки Лиозненского р-на Витебской обл., дер. Белоуша Столинского р-на Брестской обл., *ул. Титова* – дер. Осовница Ивановского р-на Брестской обл.), председателей колхозов (*ул. Анисимова* – дер. Цветино Миорского р-на Витебской обл.).

В рассматриваемых областях наблюдаются существенные различия, касающиеся названий улиц, данных в честь писателей: в Витебской области при номинации в равной мере используются имена белорусских и русских писателей, в то время как в Брестской преобладают имена русских мастеров слова.

Отантропонимные виконимы Витебщины и Брестчины в основном генитивного типа, однако есть и исключения – *Ленинская ул.* – дер. Слободка Браславского р-на Витебской обл., *Мичуринская ул.* – дер. Ковали Пружанского р-на Брестской обл.

Отантропонимные виконимы могут включать в свой состав антропонимные формулы: **1) фамилия / имя+фамилия:** *ул. Доватора* – дер. Хотино Бешенковичского р-на Витебской обл., *ул. Олега Кошевого* – дер. Нивы Берёзовского р-на Брестской обл.; **2) псевдоним / имя в инициальной форме+фамилия или псевдоним:** *ул. Я. Купалы* – дер. Дуниловичи Поставского р-на Витебской обл., *ул. Т. Барана* – дер. Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.

Наиболее частотными виконимами в Витебской области являются *ул. Гагарина* (встречается в семи населенных пунктах), *Ленинская ул.* (7 н. п.), *ул. Ленина* (6 н. п.), *ул. Шмырёва* (4 н. п.), *ул. М. Горького* (3 н. п.), *ул. Кирова* (3 н. п.), *ул. Маяковского* (3 н. п.), *ул. Пушкина* (3 н. п.), *ул. Суворова* (3 н. п.), *ул. Данукалова* (2 н. п.); в Брестской – *ул. Гагарина* (67 н. п.), *ул. Ленина* (64 н. п.), *ул. Кирова* (22 н. п.), *ул. Янки Купалы* (22 н. п.), *ул. Якуба Коласа* (19 н. п.), *ул. Чапаева* (18 н. п.), *ул. Пушкина* (17 н. п.), *ул. Суворова* (17 н. п.), *ул. Калинина* (15 н. п.), *ул. Дзержинского* (14 н. п.). Как свидетельствует имеющийся в нашем распоряжении материал, в сельской местности в процессе номинации предпочтение отдавалось именам деятелей советской эпохи, писателей, участников различных исторических событий. Однако в виконимии, по сравнению с урбанонимией, наблюдается большее количество названий, мотивированных региональными, а не прецедентными антропонимами.

Основной мотив возникновения подобных виконимов – стремление увековечить имена тех, кто внес свой вклад в национальную историю и культуру.

Таким образом, названия линейных объектов, основой для номинации которых послужили антропонимы, помимо адресной, выполняют мемориальную функцию.

Виконимы, как и урбанонимы, несут важную информацию, подчеркивающую историко-культурную значимость объекта. Исторические названия накапливают в себе сведения о прошлом и настоящем, культуре, языке людей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мезенко, А. М. Урбанонимия Белоруссии / Под ред. П. П. Шубы. – Минск : Университетское, 1991. – 167 с.

2. Ахманова, О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. – М.: Сов. энцикл., 1966. – 605 с.

Жыдко К.Г. (г. Брэст)

ГАРЭЛКА ЯК РЫТУАЛЬНЫ НАПОЙ (НА МАТЭРЫЯЛЕ БЕЛАРУСКАЙ ТРАДЫЦЫІ)

Гарэлка прысутнічае практычна на кожным застоллі – ад самага вясёлага да жалобнага. Але гарэлка – не проста моцны, п’янкі напой, яна са старажытных часоў мае экстраўтылітарныя функцыі і высокі семіятычны статус у традыцыйнай культуры славянскіх народаў. Існуе некалькі версій тлумачэння назвы гарэлкі і паходжання самога напою. У народнай этымалогіі гарэлка звычайна звязваецца з гарэннем. Такія асацыяцыі характэрныя і для шэрагу павер’яў, паводле якіх гарыць як сам напой, так і чалавек, які яго п’е: «Казала Зынівка, бачыла старая, ек горів чоловік. Кажэ, показуеццяя сынынкы зо рта огонёк. І кажуть всё – чоловіка ныма. Ніхто говорыв, шчо сцеты в рот трэба. Коб ны вода була, а моча» [*1]. Гарэлка, як бачым, карэлюе з сінім пякельным полымем, негатыўна ацэньваецца і інтэрпрэтуецца як прычына смерці. Таму не дзіўна, што яе паходжанне традыцыйная свядомасць звязвае з дзейнасцю чорта. Так, на Століншчыне апавядалі, што Бог, ведаючы, што гарэлку гоніць чорт, зрабіў так, каб людзі, якія не злоўжываюць ёю, былі моцныя і здаровыя. У той жа час з-за выдумкі чорта гнаць гарэлку з жыта Бог у дзесяць разоў

скарацiў ураджай. З'яўленне першага бровара таксама звязана з дзейнасцю чорта. Паводле касмалагічнай легенды, чорт захацеў дазнацца ў Ноя пра Божыя справы, але ніяк не мог развязаць яму языка. Вось і скарыстаўся нячысцік дапамогаю жанчыны, якая праз сваю цікаўнасць і даверлівасць паспрыяла стварэнню гарэлкі [1, с. 117].

Гарэлку ў Беларусі гналі практычна з любых прадуктаў (цукру, буракоў, бульбы, гароху і нават малака), але асноўным прадуктам часцей інфарматары называюць жыта. Зробленую з яго гарэлку завуць «хлебнай» і лічаць самай мяккай і не надта п'янкой. У сувязі са сказаным цікава, што шэраг традыцыйных прадпісанняў адносна вырабу гарэлкі звязвае яе менавіта з жытам, да прыкладу: «Колы жыто колысуе (квытуе), тоды горілку ны жынуть, потомушо вона ны вдаецця» [*1]. Існуе мноства рэцэптаў вырабу гарэлкі. Прывядзем, да прыкладу, наступны: «Варылы картоплы в чыгунах, колысь парныкыв ны було, затоплювалы піч, накладувалы картоплы в чыгуны, і варылы. Зварацца картоплы, высыпалы в цэбрык, товклы, но это шчэ трэба було робыты солод. Лылы воду, сыпалы у воду жыто, зырно, і покуда воно суткы стоіть, потом ёго знов выбырають із воды в кіш, чы в ночвы, ну куда-ныбудь, і стоіть воно тры дні, покуда паросткы ны підуть з ёго; підуть паросткы вжэ, тоді на піч, сушать на печі; высохло, змололы і тую муку сыплють у картошку і товчуть разом з картошкыю горачу, стілько горачу, а потом накрывають тыйі цыбры, і стоіть вона часов чытыры-пьять. Вона впарыцця, потом знов быруть ійі, льють холодную воду і мышеють, і мышеють, шоб вона стала чуть-чуть тэплэнька, тоді ійі влывають у бочку, кыдають дрожжы, накрывають і всё. Стоіть вона днів чытыры-пьять і жынуть і получаіцца водка. У бражнык, ты ж ны знайіш шо такэе бражнык?! Бы бочка… Льють туды у бражнык, а в котёл знов налывають воду, холодільніка ставлять, тарелкы ставляють, ну і затоплеють, і вона тычэ, як станэ кыпіты брага… То довга процэдура… Два чы тры часа покуда вона підэ… Ек вдача, то будэ іті часов штыры йдэ… А потом знов залываіш. Бо ты ж одну дачу не жынэш. Ты жынэш дачы дві-тры. Жынэш суткы, покуль ійі выжынэш… а ідэ всек… і пятнацать бутылок з штырох відёр… То по дванацыть… Бач скіко труда…» [*1].

Гарэлку здаўна ўжывалі ў абрадавай дзейнасці, часам разам з віном ці півам. Характэрна, што праваслаўныя славяне хрысціліся перад ужываннем гарэлкі, асабліва на памінках ці іншых хатніх імпрэзах. Беларусы і палякі нярэдка пасля родаў давалі парадзісе гарэлку, каб яна на трэці дзень устала. На Палтаўшчыне пры першай стрыжцы гадавалага дзіцяці яго ставілі нагамі ў гарэлку, «каб яно хутчэй пачало хадзіць» [2, с. 393].

У складзе вяселля важная роля гарэлкі падкрэсліваецца самой абрадавай тэрміналогіяй, напрыклад рытуалы *запоін* і *перапівання* маладых [2, с. 393]. У час запоін сваты прыходзяць абавязкова з хлебам і бутэлькай гарэлкі і ставяць іх на стол. Калі бацькі дзяўчыны згодныя на шлюб, яны частуюць сватоў хлебам і гарэлкай. Такім чынам, гарэлкай замацоўваецца пагадненне абодвух бакоў. Кажуць: «Як зап'ють молодых добрэ, то й жыты добрэ будуть!» [*1]. Гарэлка з'яўляецца абавязковым атрыбутам шэрагу іншых вясельных чыннасцяў, а сама бутэлька – аб'ектам упрыгожвання. Так, у вечар перад вяселлем на памежжы Беларусі і Украіны выконваецца абрад «квыткы». Моладзь збіраецца звіваць «квыткы» для ўпрыгожвання каравая, хаты і абрадавай вопраткі: «Хлопцы прыходять в хату до дывок на «квыточкы». Прыходять з бутылкыю своею. Там на бутылцы вішають вылыку квітку обовязково» [*1]. Калі маладыя вяртаюцца пасля вянчання ў бацькоўскую хату, на парозе іх сустракаюць бацькі, калі тыя жывуць разам. Калі ж бацькі разведзеныя, то выкананне гэтай функцыі бяруць на сябе хросныя, якія жывуць у шлюбе, каб і маладыя жылі шчасліва. Маладых частуюць хлебам-соллю і чаркай гарэлкі. Адпіўшы трохі з чаркі, маладыя выліваюць гарэлку за левае плячо, а кілішак разбіваюць аб парог. Рытуалам перапівання маладых завяршаецца афіцыйная частка вяселля: «В нас ставять два пырыпійных стола. Одын од молодэі, другый од молодого. Госты дарать подаркы, хто шчо прыніс, а сват налывае ім горілкы і дае короваю» [*1]. На высокую семіятычную значнасць гарэлкі ўказвае вядомы на Іванаўшчыне звычай абавязкова захоўваюць бутэльку гарэлкі з вяселля да нараджэння першага дзіцяці: «Высільну чы й запійну бытылку оставляють. Вона год стоіть. На родынюх батькы з кумов'ямы йіі п'ють» [*1].

Гарэлка не толькі з'яўляецца абавязковым атрыбутам радзінных і вясельных абрадаў, але і ўваходзіць у шэраг напояў пахавальна-памінальнага комплексу. У прыватнасці, рускія на

Смаленшчыне, як толькі даведваліся, што ў вёсцы з’явіўся нябожчык, збіраліся да яго ў хату, дзе адразу ж пасля чытання Псалтыра іх частавалі гарэлкай. Гэтак жа рабілі сербы і іншыя славяне, выпіваючы ў хаце нябожчыка чарку ракіі [2, с. 392]. У беларусаў на памінках асобную чарку налівалі для памерлага. Лічылася, што на працягу 40 дзён пасля смерці душа нябожчыка прыходзіць пачаставацца гарэлкай дадому*:* «Горілка сорок днів на столі стоіть і хлібом накрыта. І вона, понімаіш, спаруіцця тая водка, за сорок дэнь йіі получаіцця зусім мало. А то значыть, кажуть, шчо прыходыв той покойнік і йіі покрошычкы п’е. Потому шо він вэльмэ обідыцця, еслі ты ёму ны поставыш стопочку» [*1]. У асобных рэгіёнах Беларусі гарэлку падчас пахавання льюць на магілу, а ў некаторых мясцовасцях – і на абрус падчас памінання. Гарэлку могуць пакідаць на магіле. Між тым, у асобных паселішчах старавераў на Міншчыне зафіксаванае бытаванне забароны ўжываць спіртныя напоі на памінках. Цікава, што на іншыя святы такія напоі ўжываюцца [*2].

У аказіянальных абрадах гарэлку выкарыстоўвалі пры пабудове хаты, продажы скаціны, тавару, нерухомай маёмасці, пры лячэнні хвароб. У прыватнасці, гарэлку ўжывалі як лекавы сродак пры хваробах сэрца, пры болі ў грудзях, вуху, пры зубным болі і венерычных захворваннях [3, с. 394].

Прысутнічае гарэлка і ў каляндарнай абраднасці беларусаў, яна ўваходзіла ў спіс абавязковых дароў у час валачобных абрадаў, ёю частавалі каляднікаў і валачобнікаў [1, с. 117]. Гарэлка – асноўны кампанент «сумкі» ці «магарыча», які гаспадары збіраюць пасля ўдалага пагаднення ці выкананай працы: «Як сарай робылы, то там под крышыю в концы квітку прычыпылы, дай кажуть: «Давай, Танё, сумку! Всё зробылы! Квітка!» [*3].

Такім чынам, гарэлку пілі не проста з нуды ці радасці або без усякай прычыны. Яна выступала неабходным атрыбутам сямейных, каляндарных, аказіянальных абрадаў беларусаў, функцыянавала як рытуальны напой, выконвала магічныя функцыі.

Інфарманты

[*1]. Драцэвіч Вольга Маркаўна, 1945 г. н., в. Залядынне Іванаўскага раёна Брэсцкай вобл. Зап. аўтарам, 2011 г. з.

[*2]. Пятрова Ганна Ніфанцеўна, 1949 г. н., в. Падлешанка Кіраўскага раёна Магілёўскай вобл. Зап. аўтарам, 2010 г. з.

[*3]. Валюшка Таццяна Фёдараўна, 1956 г. н., в. Стрэльна Іванаўскага раёна Брэсцкай вобл. Зап. аўтарам, 2010 г. з.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Валодзіна, Т. В. Гарэлка / Т. В. Валодзіна // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімовіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 117–118.

2. Толстой, Н. И. Водка / Н. И. Толстой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 392–394.

3. Народная медыцына : рытуальна-магічная практыка / уклад., прадм. і паказ. Т. В. Валодзінай ; навук. рэд. А. С. Ліс. – Мінск : Беларус. навука, 2007. – 766 с.

Ківачук В.Л. (г. Брэст)

ДА ПРАБЛЕМЫ ФУНКЦЫЯНАВАННЯ НАРОДНЫХ ПАВЕР’ЯЎ НА БЯРОЗАЎШЧЫНЕ

Павер’е – народнае ўяўленне, меркаванне, заснаванае не на рацыянальным вопыце чалавека, а на адвольных, часта вобразна-асацыятыўных традыцыйных супастаўленнях, на веры ў існаванне містычных сувязей паміж з’явамі навакольнага свету і лёсам чалавека. Узнікненне павер’яў, на думку Т.В. Валодзінай, заснавана на імкненні чалавека прадказаць будучыню ці параіць, засцерагчы, наіўна растлумачыць паходжанне незразумелай з’явы, асвятліць невядомы факт, абапіраючыся на ўяўленне пра міфалагічную сувязь паміж рэаліямі таго і гэтага свету [1].

Павер’і бытуюць і фіксуюцца збіральнікамі ва ўсіх рэгіёнах Беларусі, прычым іх носьбітамі могуць быць адукаваныя людзі. Так, многія нашы сучаснікі прымхліва вераць: калі чорны кот дарогу перабяжыць, то здарыцца што-небудзь дрэннае. Носьбіты павер’яў будуць стаяць і чакаць,

пакуль хтосьці іншы не пяройдзе дарогу першым. Ці скарыстаюцца традыцыйнымі «правіламі парушэння правіл»: пяройдуць дарогу, трымаючыся за гузік ці склаўшы фігу.

У Бярозаўскім раёне павер'і шырока бытавалі раней і фіксуюцца ў наш час. Увогуле разглядаемы жанр ахоплівае вялікае кола інтарэсаў чалавека, практычна ўсе сферы яго жыцця і дзейнасці. У павер'ях адбіліся народныя ўяўленні пра нараджэнне, жыццё і смерць чалавека, пра яго душу і замагільнае існаванне. Так, на Бярозаўшчыне і сёння вераць, што душа ў немаўляці з'яўляецца разам з зародкам, бо дзіця не можа расці і развівацца без душы. Многія павер'і грунтуюцца на магічных уяўленнях. Напрыклад, як апавядае Галоўчык Зоя Рыгораўна,"калі нябожчык быў у хаце, то цяжарнай жанчыне не дазвалялася быць на пахаванні, бо ў дзіцяці будзе выгляд бледны"* [*1] (падобнае выклікае падобнае). Прыведзенае павер'е звязанае з кантагіёзнай магіяй. Лічаць, што дзеці, народжаныя не ў шлюбе ("байструкі"), – шчаслівыя людзі. Вераць, што іх шчасце магічным шляхам можа передацца хросным гэтых дзяцей. Паводле Галоўчык Зоі Рыгораўны, "калі байструка хрэсціш, то шчаслівы будзеш. Такім людзям не адмаўлялі, а наадварот імкнуліся да іх трапіць, а менавіта дзяўчаты. Лічылі, што такім хросным на жыццёвым шляху абавязкова павіна пашанцаваць" [*1]. Прыведзеныя павер'і фіксуюцца ў парэміях накшталт "Байструк з Божых рук" [*1]. З магічнымі ўяўленнямі звязана і павер'е, якое нам паведаміла Круковіч Вольга Максімаўна: "калі жанчына з пустым вядром перайдзе дарогу, то не пашанцуе на шляху, а калі з поўным, то наадварот". Тут абыгрываецца шырока прадстаўленая ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў апазіцыя "пустое/поўнае"; першы яе член мае негатыўную ацэнку.

Шмат павер'яў тычыцца жывёльнага і расліннага свету. На Бярозаўшчыне бытуе вялікая колькасць павер'яў пра буслоў, што можа быць сведчаннем сакралізацыі гэтай птушкі. Круковіч Вольга Максімаўна апавядае, што "калі буслы селяцца на хаце, то гэта прынясе шчасця сям'і. Адганяць іх нельга, бо адгоніш шчасце і не пашанцуе сям'і" [*2]. Бусел можа асэнсоўвацца не толькі як адмысловая птушка шчасця, але і як істота помслівая, прычым звязаная са стыхіяй нябеснага агню. У многіх рэгіёнах Беларусі вераць, што калі пакрыўдзіць бусла, ён спаліць хату крыўдзіцеля: "Калі бусел зробіць на хаце гняздо, то ў тую хату Пярун не ўдарыць – гром, маланка" [*2]. Намі зафіксавана даволі вялікая колькасць метэаралагічных павер'яў з вобразам бусла. У прыватнасці, Круковіч Вольга Максімаўна паведамляе: "Калі бусел нясе ў дзюбе кветачку ці паленца, то будзе добрае цёплае надвор'е. А калі нясе сена ці траву – будзе холад. Дрэннае надвор'е чакаецца тады, калі бусел стаіць на хаце на адной назе" [*2].

З павер'ямі цесна звязаны забароны, прадпісанні, абрады ачышчэння. Круковіч Вольга Максімаўна апавядае: "Раней, калі пралі кудзелю, лічылі, што на Дабравешчанне трэба было хаваць верацяно. Быў такі юрок, што клубкі вілі. Трэба, каб гэтага юрка не было на свята. Лічылі, што калі не будзе гэтага юрка ў хаце, то не будзе ніякай нячыстай сілы – ніякіх дамавікоў, лесавікоў, гужоў і інш." [*2].

Як сведчаць фальклорныя запісы з Бярозаўшчыны (аб'ём артыкула не дазваляе прывесці іх усе), павер'і маюць дачыненне да ўсіх аспектаў існавання чалавека (нараджэнне і смерць, выхаванне і вучоба, надвор'е і ўраджай, раслінны і жывёльны свет, прыродныя з'явы і прадметы нежывой прыроды). Мяняецца час, а з ім магчымасці, стымулы і перспектывы чалавецтва, але традыцыі застаюцца, ашчадна і надзейна перадаюцца з пакалення ў пакаленне. Да сённяшняга часу павер'і, у якіх адбілася назіральнасць і мудрасць народа, а таксама яго схільнасць да фантазіі і творчасці, часта выступаюць арыенцірам у жыцці і працы, дапамагаюць чалавеку размеркаваць свае заняткі, засцерагчы сябе і гаспадарку ад разбуральных прыродных стыхій ці выконваюць псіхатэрапеўтычную функцыю. Таму прыкметы беражліва передаваліся з пакалення ў пакаленне і актыўна бытуюць сёння.

ЗАЎВАГІ

[*] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы, якія захоўваюцца ў архіве вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

Інфарманты:

[*1]. Галоўчык Зоя Рыгораўна, 1940 г. н., г. Белаазёрск Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобл.

[*2]. Круковіч Вольга Максімаўна, 1940 г. н., в. Спорава Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобл.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

[*1] Беларускі фальклор. Жанры, віды, паэтыка : у 6 кн., кн. 6 : Малыя жанры. Дзіцячы фальклор. – Мінск : Беларуская навука, 2004.

Клавдиева А., Щербо Е. (г. Брест)

ИСТОРИЯ РЯДОВОГО ПЛЕТНЁВА: ИДЕНТИФИКАЦИЯ ПАМЯТНИКА В МЕСТЕЧКЕ КАТИН БОР

Наша современная жизнь чредой событий кружит вокруг обыденных забот: работа, университет, затягивает в водоворот межличностных отношений, подгоняя вперёд новыми увлечениями. И так сложно остановиться, задуматься… В голову приходят мысли о том, что мир вертится вокруг нас, не взирая ни на что. А ведь всё идёт к своему логическому завершению. Мы порой забываем почтить память усопших, не задумываемся о том, что за каждым памятником – целая история, чья-то судьба.

В городе Бресте, в районе Катин Бор, как бы отдельно от мирской суеты стоит памятник в виде креста с выгравированными письменами на латинском языке, упоминается всего одна дата – *11 января 1873 года* и фамилия *Плетнёв.*

В ходе проведённой научно-исследовательской работы мы обнаружили, что в 1842 году рядом с памятником находился Брест-Литовский Александровский кадетский корпус. Он был основан в честь коронации его императорского величества Александра II (Александр II неоднократно посещал корпус) по многочисленным просьбам местного дворянства.

В корпус принимались в основном дети военнослужащих в возрасте от 10 до 18 лет, выдержавшие приёмные экзамены в соответствующие возрасту классы. В первое десятилетие корпус возглавлял генерал Гельмерсен. С 1853 года корпусом руководил в течение двух лет генерал В.Н. Назимов. В Брестском кадетском корпусе одновременно обучалось до четырехсот кадетов. Изучали они общеобразовательные дисциплины по курсу гимназии (языки, естественные и общественные науки), а также овладевали навыками строевой подготовки, верховой езды, стрельбы, фехтования, гимнастики, плавания, музыкой, танцами, светскими манерами поведения. Многие воспитанники Брестского кадетского корпуса стали впоследствии активными участниками революционного движения в России, руководителями восстания 1863–1864 гг. в Польше, Литве и Белоруссии.

Первоначально мы пришли к выводу, что Плетнёв был воспитанником кадетского корпуса, а памятник был поставлен ему за особые заслуги перед корпусом. Но кадетский корпус был расформирован в 1854 году, а в его здании стал размещаться военный госпиталь. Никаких особых исторических сводок о госпитале мы не нашли. Следовательно, вывод напрашивается сам собой: Плетнёв не мог быть кадетом в силу возраста да и к госпиталю он не имел никакого отношения.

Поиски в архивах нам тоже ничего не дали, так как людей с такой фамилией, хоть и числится значительное количество (например, Плетнёв Пётр Александрович, академик, 1792 года рождения, умер в 1866 году. Он российский поэт и критик, входил в состав учебной комиссии Александровского кадетского корпуса), но по объективным причинам ни один, на наш взгляд, не мог быть тем человеком, в честь которого поставлен памятник-крест в Бресте, в Катином Бору.

Вчитаемся внимательно в надпись на памятнике: «Здесь покоится прах рядового Плетнёва добрый воин за благотворительность твою госпитальная церковь не перестанет ходатайствовать пред престолом Всевышнего об отпущении грехов сиих, а ты спи пока мирным и безмятежным сном когда грозная труба Архангела воззовёт тебя из пыльного гроба сего к новой жизни с красою бестленной (текст на северо-западной стороне гранитного креста). Телепнерь скончавшемся в Брестъ літовскомъ военномъ госпиталі 11 генваря 1873 го года на 48-году отъ рожденія. Крестъ этот сооружен согласно завъщанию покойника старашемъ Протоірея госпитальной церкви Филиппа-андріевского – цена ему 50тъ рублей серебромъ (текст на юго-восточной стороне гранитного креста)».

Из надписи следует, что Плетнёв был не кадетом, а рядовым. Более того, в ней не указаны какие-либо особые его заслуги перед Отечеством. Таким образом, памятник имеет традиционное историческое и общекультурное значение.

Однако в архивах мы нашли имя человека, который тесно связан с историей памятника. Это священник протоирей Филипп. Фактически памятник был возведён по его заказу. Если мы вспомним надпись на мемориале и сопоставим факты, то увидим приблизительно следующую картину. Рядовой Плетнёв был знаком с протоиереем Филиппом, обладал значительным состоянием и, находясь при смерти, пожертвовал некоторую сумму денег в пользу церкви при условии увековечивания памяти, так как ближайших родственников у Плетнёва не было. По последней воле умирающего и был воздвигнут памятник в виде креста, чудом уцелевший на протяжении 150 лет.

Самое страшное, на наш взгляд, не смерть, а забвение человека, истории города, народа... Памятник в местечке Катин Бор сохранился, и мы смогли частично восстановить его историю и прикоснуться к судьбе человека, захороненного в этом месте. Ещё одно забытое имя вынырнуло из небытия. В этом, пожалуй, и состоит актуальность нашей работы.

Клебановіч Т.І. (г. Брэст)

АНТРАПАНІМІКОН ГІСТАРЫЧНАГА НАРЫСА ЗІНАІДЫ ДУДЗЮК «ЛЕЎ»

Энцыклапедыяй старабеларускага іменаслову XVI–XVII стагоддзяў з поўным правам можна назваць гістарычны нарыс Зінаіды Дудзюк «Леў». Асаблівасцю нарыса як літаратурнага жанру з'яўляецца тое, што ў такім творы апісваюцца сапраўдныя факты і рэальныя людзі. Асэнсаванне пісьменніцай падзей слаўнай мінуўшчыны адбылося на аснове разгляду каля 40 крыніц: прац рускіх, беларускіх, польскіх, украінскіх гісторыкаў і тэкстаў дакументаў – Статута Вялікага Княства Літоўскага і «Архива Посольского приказа 1626 года». У нарысе мы сустракаемся выключна з імёнамі рэальных гістарычных асобаў эпохі Льва Сапегі. У цэнтры твора З. Дудзюк – чалавек, чый унёсак у развіццё палітычнай, прававой і рэлігійнай культуры Вялікага Княства Літоўскага складана пераацаніць. Леў Сапега дапрацоўваў, рэдагаваў і выдаў за свае сродкі Статут Вялікага Княства Літоўскага, прыклаў шмат намаганняў, каб была перапісана і захавана Літоўская метрыка – асноўная першакрыніца па гісторыі сярэднявечча Беларусі, за свой кошт будаваў каталіцкія і праваслаўныя храмы, выдаткоўваў сродкі на ўтрыманне войска і будаўніцтва замкаў. Імя Сапегі – ***Леў*** – з'яўляецца загалоўкам твора, становячыся ключавым словам усяго літаратурнага тэксту. Загаловак «***Леў***» указвае на аўтарскую ацэнку грамадскага дзеяча, выражае галоўную ідэю мастацкага твора. Гаваркое імя героя становіцца ідэйна-сэнсавай дамінантай. Паэтонім утвораны ад наймення звера, які ў сусветнай культуры з'яўляецца сімвалам мужнасці, вярхоўнай улады, высакародства, гонару, велікадушша і міласці. Сімвалічны сэнс імені славутага продка раскрываецца праз псіхалагічную характарыстыку, апісанне маральных рыс героя, яго ўчынкаў і дзеянняў. Паэтонім ***Леў*** семантычна збліжаецца са словам-этымонам ***леў***, ужытым сімвалічна, і становіцца гаваркім іменем: *«Трэба ў першую чаргу схіліць галаву і з глыбокай пашанай у голасе адзначыць* ***Льва*** *Сапегу, ваяводу віленскага, вялікага правадыра войска Вялікага Княства Літоўскага, гэтага* ***волата-Атланта****, які* ***ўтаймаваў шведскага льва*** *разам з усходнім заваёўнікам.* ***Леў*** *годна і мудра выконваў абавязкі перад сумленнем і перад Айчынай. Гэты высакародны* ***Леў*** *жыў дзеля Радзімы.* ***Колькі разоў ні пачынаў ён рыкаць, столькі ж разоў напалоханыя гэтым рыкам ворагі Айчыны кідаліся наўцёкі****… Ён здабыў на арэне Марса сваім пераможным, вартым кароны чалом трыўмфальныя лаўры, якія выпусцілі атожылкі і прараслі, палітыя крывёю ворагаў. І тым, што шматразова знішчаў ворагаў Айчыны, ён стварыў найлепшы панегірык для пераймальнікаў сваёй славы*» [3, с. 188].

Перадаючы падзеі жыцця галоўнага героя, пісьменніца звяртаецца да постацяў мінуўшчыны і зазірае ў будучыню. Таму на старонках твора мы сустракаем ***імёны-сучаснікі***, ***імёны-рэтраспекцыі*** і ***імёны- праспекцыі*** [5, с. 122].

Гаворачы пра станаўленне Льва як асобы, аўтарка прыгадвае імёны славутых мысліцеляў мінуўшчыны – ***імёны-рэтраспекцыі***: ***Цэзар, Авідзій, Цыцэрон, Вергілій, Гарацый, Марцыял, Плутарх, Платон, Люцый, Анэй, Сенека, Еўрыпід.*** Думкі і перакананні гэтых вучоных і палітыкаў сфарміравалі светапогляд Сапегі.

Да ***імёнаў-сучаснікаў*** адносяцца празванні валадароў свету (рускіх цароў ***Барыса Гадунова***, ***Івана Грознага***, польскіх каралёў ***Жыгімонта III, Жыгімонта Вазы, Стэфана Баторыя***, каралеў ***Барбары Радзівіл, Боны Сфорца***, герцага ***Карла Судэрманладскага***, шведскіх каралёў ***Іаана, Густава Адольфа)***, удзельнікаў паўстання пад кіраўніцтвам ***Багдана Хмяльніцкага*** (казацкага атамана ***Заруцкага***, казакоў ***Ф. Гаркушы, І. Залатарэнкі, Лабады*** і ***Налівайкі***), рэлігійных дзеячаў (папы ***Клімента VII***, заснавальніка праваслаўнай царквы ў Жыровічах ***Аляксандра Солтана***, віленскага епіскапа ***Бярнарда Мацяеўскага***).

Гаворачы пра духоўную спадчыну Сапегі, аўтарка прыгадвае ***імёны-праспекцыі***, што належаць дзяржаўным людзям, вайскоўцам, пісьменнікам, вучоным, якія годна працягвалі высакародную справу Льва: ***Марцін Матушэвіч, Міхал Карповіч, Юльян Нямцэвіч, Казімір Лышчынскі, Плацыд Янкоўскі, Пётр Скарга, Ян Уладзіслаў Пачобут-Адляніцкі***.

З X–XI стагоддзяў на нашых землях суіснавалі каталіцкая і праваслаўная канфесіі. Пазней з'явіліся і прыхільнікі пратэстантызму. Таму на старонках нарыса сустракаюцца імёны праваслаўных, каталікоў і пратэстантаў. Значная частка шляхты ў XVI–XVII стагоддзях належала да каталіцкай царквы, некаторыя прымкнулі да пратэстанцкай веры. Прыхільнікі адзначаных накірункаў хрысціянскай веры насілі рымска-каталіцкія імёны: ***Ян Станіслаў***, ***Казімір Лявон*** Сапегі, ***Ян***, ***Альберт Войцех***, ***Юрый Станіслаў, Барбара*** Радзівілы, ***Юзаф Ігнацi*** Крашэўскі і інш. Многія каталікі мелі два імені. Напрыклад, кароль Рэчы Паспалітай ***Жыгімонт Аўгуст*** меў спадчыннае імя ***Жыгімонт***, якое атрымліваў старэйшы сын сям'і, і імя ***Аўгуст,*** што дала сыну маці, каралева Бона, у гонар першага рымскага імператара. Маці хацела, каб сын стаў такім жа вялікім і магутным, як славуты валадар. Абаронца праваслаўя ***Афанасій Філіповіч*** і арганізатар і натхняльнік Брэсцкай уніі ***Іпацій Пацей*** носяць візантыйска-праваслаўныя імёны. На старонках нарыса ўжыта і ***язычніцкае імя*** для найменння прадстаўніка ніжэйшага саслоўя – слугі: *«Пакаёвы слуга самазванца **Хвалібог** бажыўся, што труп, выкінуты на Чырвоную плошчу, зусім не падобны на цара»* [3, с. 91].

Адаптаваўшыся да словаўтваральнай сістэмы славянскіх моў, хрысціянскія імёны (грэчаскія, лацінскія, старажытнаяўрэйскія паводле паходжання) сталі ўтвараць шматлікія размоўна-бытавыя і эмацыйна-ацэначныя формы. Выкарыстоўваюцца такія формы і ў нарысе З. Дудзюк. Так, пяшчоту, любоў да дзяцей і жонкі Льва, выражаюць памяншальна-ласкальныя формы іх імёнаў. Заўважым, што такія формы – сродак характарыстыкі самога Льва Сапегі, які, як і ўсякі моцны, мужны чалавек, здольны на глыбокае пачуццё любові: *«Чытаючы даверлівыя і адкрытыя лісты канцлера да жонкі, можна пераканацца, як паважліва і з любоўю ставіўся ён да гэтай маладзенькай жанчыны, звяртаючыся да яе з пяшчотаю і замілаваннем: «мая наймілейшая **Гальшусенька**», «пацеха мая», «сэрца маё», альбо пачціва, як да каралевы: «ваша міласць»* [3, с. 60]; *«Асабліва клапаціўся Леў пра дачку **Ганусечку**, якая сумавала па бацьку, схуднела і не хацела есці»* [3, с. 130].

Вядома, што ў сферы апелятываў «памяншальна-ласкальныя суфіксы служаць сродкам вар'іравання моўнай экспрэсіі. Праз іх пасрэдніцтва выражаецца ўся складаная гама эмоцый і суб'ектыўных ацэнак» [2, с. 63]. Тэзіс пра шматзначнасць эмацыянальна-ацэначных форм можа быць аднесены і да антрапанімічнага матэрыялу. У гэтым выпадку надзвычай моцнай з'яўляецца залежнасць успрымання экспрэсіўнай афарбоўкі формы ад узросту, паводзін носьбіта імені, аўтарскіх адносін да героя. Напрыклад, розныя эмацыянальна-экспрэсіўныя адценні выражаюць формы імёнаў з суфіксам -к-. Праз іх можа перадавацца ласка і пяшчота да дзіцяці: *«Памерла жонка Льва Сапегі Дарота, асіраціўшы двухгадовага сына Яна Станіслава і дачку ад першага шлюбу **Баську**, якую яна прасіла перадаць на выхаванне сястры»* [3, с. 49]. Гэтая форма імені выражае непавагу і пагарду да цара-самазванца: *«Гісторыкі ў сваіх фантазіях даходзілі да таго, што бралі на сябе смеласць сцвярджаць такі неверагодны факт, быццам **Грышка** Атрэп'еў нават прыязджаў у Маскву з пасольствам Сапегі ў 1600 годзе»* [3, с. 85].

Адлюстраваны ў творы і стары звычай змены імені падчас прыняцця манаскага сану. Чалавек пры гэтым нібыта памірае для мірскога жыцця і набывае новае імя: *«Маці Дзімітрыя, царыца* ***Марыя*** *Нагая, у манастве* ***Марфа****, прызнала свайго сына і ставілася да яго з вялікім замілаваннем і любоўю»* [3, с. 82]; *«****Ксенія*** *Гадунова была накіравана ў манастыр і пастрыжана ў манашкі пад імем* ***Вольгі****»* [3, с. 86].

У часы Сапегі як у Рэчы Паспалітай, так і ў Маскоўскім княстве выкарыстоўваліся ***імёны па бацьку***, або ***патронімы***, што «ўзыходзяць да старажытнага наймення, якім называлі чалавека па імёнах яго продкаў па мужчынскай лініі» [4, с. 57]. Такія формы ўжываліся ў вышэйшых слаях грамадства і не толькі ідэнтыфікавалі асобу, але і сцвярджалі яе статус як спадчынніка валадарных асоб: *«І калі звярнуцца да тэмы героя свайго часу, дык постаць* ***Льва Іванавіча Сапегі*** *і цяпер з'яўляецца добрым прыкладам служэння народу, захавання мовы і гістарычнай спадчыны»* [3, с. 7], *«У 1536 годзе Сапега быў зноў уключаны ў склад пасольства, якое ўзначаліў* ***Нікадзім Янавіч Цеханавецкі****»* [3, с. 28]. Выкарыстоўваліся на нашых землях і найменні дачкі па бацьку: *«Ганна* ***Сапяжанка*** *Радзівіл памерла якраз у той час, калі бацька ваяваў са шведамі»* [3, с. 145]; *«Ганна* ***Ягелонка*** *таксама прагнула бачыць на троне свайго любімага пляменніка Жыгімонта Вазу»* [3, с. 42]. Такімі празваннямі называліся прадстаўніцы вышэйшых саслоўяў.

У гісторыю ўвайшлі празванні-***мянушкі*** многіх славутых людзей, што зафіксавана ў нарысе. Так, кароль Рэчы Паспалітай ***Жыгімонт <u>Стары</u>*** атрымаў мянушку за тое, што задоўга да смерці хацеў перадаць свайму нашчадку вялікае княжанне. Так, яшчэ ў 1522 годзе паны-рада прагаласавалі за ягонага сына, якога таксама звалі ***Жыгімонтам***, як за будучага гаспадара. Кожны старэйшы сын знакамітай дынастыі Радзівілаў насіў імя ***Мікалай***. У гісторыю прадстаўнікі гэтай сям'і ўвайшлі пад празваннямі-мянушкамі. Мянушкі ***Мікалая Радзівіла <u>Рудога</u>*** і ***Мікалая Радзівіла <u>Чорнага</u>*** былі атрыманы за колер валасоў. А ***Мікалай Крыштоф <u>Сіротка</u>*** атрымаў мянушку ў дзяцінстве пасля здарэння, калі кароль Жыгімонт Аўгуст так назваў немаўля, якое плакала, застаўшыся без нагляду слуг і бацькоў.

У XVI–XVII стагоддзях знатныя роды ў Маскоўскім княстве і Рэчы Паспалітай ужо мелі ***прозвішчы*** – афіцыйныя іменаванні, што перадаюцца ў спадчыну і ўказваюць на прыналежнасць чалавека да пэўнай сям'і. Так, на старонках нарыса згадваюцца князі ***Адам Вішнявецкі, Васіль Масальскі, Юрый Хварасцінін***, ваяводы ***Юрый Мнішак, Міхайла Шэін, Марцін Курч,*** баяры ***Леў Пляшчэеў, Мікіта Вельямінаў***, кашталяны ***Мацей Ленка, Станіслаў Дзялыньскі,*** падкаморы ***Станіслаў Цікоцкі, Міхал Францкевіч.*** Некаторыя героі нарыса, якія належаць да шляхецкага саслоўя, маюць двайныя і нават трайныя прозвішчы: князёўна Багдана ***Друцкая-Сакалінская-Канапля***, баярын Міхаіл Глебавіч ***Салтыкоў-Марозаў***, астраном Ян Уладзіслаў ***Пачобут-Адляніцкі*** і інш. Выхадцы з ніжэйшых саслоўяў на гэтым этапе гісторыі прозвішчаў не мелі. Так, пакаёвы слуга Грышкі Атрэп'ева згадваецца <u>толькі пад іменем</u> ***Хвалібог***.

З ліку прозвішчаў герояў нарыса можна выдзеліць ***патранімічныя***, якія «маюць значэнне «*сын, нашчадак пэўнага бацькі»*, імя бацькі адлюстравана ў каранёвай частцы прозвішча» [6, с. 61]. Такія прозвішчы ўтвараюцца ад мірскіх і хрысціянскіх імёнаў продкаў пры дапамозе суфіксаў: -оў, -аў, -еў-, -ін-, -овіч-, -авіч-, -евіч- і інш: ***Тацішчаў, Гадуноў, Пляшчэеў, Вельямінаў, Марозаў, Хадкевіч, Галіцын, Шэін, Валовіч, Глябовіч, Карповіч, Нямцэвіч, Філіповіч, Францкевіч.*** Ужываліся на нашых землях у часы Сапегі і ***непатранімічныя*** прозвішчы, якія «не з'яўляюцца найменнямі па бацьку і характарызуюць у тых ці іншых адносінах самога родапачынальніка прозвішча» [6, с. 62]: ***Гаркуша, Лабада, Сапега, Солтан, Радзівіл, Скарга, Пачобут, Курч*** і інш. У аснове беларускіх прозвішчаў былі як хрысціянскія (***Філіповіч, Карповіч, Францкевіч***), так і мірскія імёны, якія акрэслівалі фізічныя асаблівасці чалавека, яго маральныя якасці, сацыяльны статус, род заняткаў (***Хадкевіч*** (***хадко, ходка*** '*той, хто ходзіць')* [1, с. 32], ***Гадуноў*** (***гадун*** – рэг. '*падгадаванае дзіця*') [1, с. 94], ***Гаркуша*** (рус. '*крыкун, гарлапан; гаротнік, бядняк')* [1, с. 103], ***Залатарэнка, Налівайка*** (укр.*'налівайшчык, той, хто налівае'*) [1, с. 296], ***Тацішчаў***, ***Солтан*** (цюркск. '*султан')* [1, с. 387]). Вылучаюцца прозвішчы, утвораныя ад назваў раслін і іх частак (***Лабада*** (рус. ***лобода*** '*лебяда*') [1, с. 238], ***Хварасцінін***), найменняў прадметаў побыту (***Галіцын*** (рус. ***голицы*** '*скураныя рукавіцы')* [1, с. 98], назваў частак цела чалавека (***Шэін***), найменняў

абстрактных паняццяў (***Скарга, Салтыкоў*** (***салтык*** рус. ‘*узор, прыклад*’ відаць з каз. ***салдык*** ‘*франтаватасць, мода’)* [1, с. 363] і ад тапонімаў (***Трубяцкі, Масальскі, Шуйскі, Лышчынскі***).

Такім чынам, у нарысе «Леў» Зінаіда Дудзюк, распавядаючы пра лёс Сапегі, яго продкаў, сучаснікаў і нашчадкаў, прадставіла адпаведны этап гісторыі айчыннага іменаслову. У творы зафіксавана значная перавага хрысціянскіх асабовых імёнаў, якія развіваюць сістэму размоўна-бытавых і эмацыйна-ацэначных формаў, ужыванне імёнаў па бацьку (патронімаў) і прозвішчаў, якія выконвалі не толькі намінацыйна-ідэнтыфікацыйную, але сацыяльную і юрыдычную функцыі, абазначаючы нашчадкаў заможных родаў. На старонках твора зафіксаваны таксама мянушкі – дадатковы сродак ідэнтыфікацыі і характарыстыкі асоб, у тым ліку і прадстаўнікоў царскіх, княскіх, шляхецкіх родаў.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Бірыла, М. В. Беларуская антрапанімія : Прозвішчы, утвораныя ад апелятыўнай лексікі / М. В. Бірыла. – Мінск : Навука і тэхніка, 1969. – 508 с.

2. Виноградов, В. В. Русский язык (Грамматическое учение о слове) : учеб. пособие для вузов / В. В. Виноградов. – М. : Гос. уч.-пед. изд-во М-ва просвещения РСФСР, 1947. – 784 с.

3. Дудзюк, З. І. Леў : гістарычны нарыс / З. І. Дудзюк. – Мінск : Літаратура і Мастацтва, 2011. – 192 с.

4. Мезенка, Г. М. Беларуская анамастыка : навуч. дапам. для студ. ун-таў / Г.М. Мезенка. – Мінск : Выш. школа, 1997. – 119 с.

5. Петрачкова, І. М. Жанраўтваральная роля онімаў у гістарычных аповесцях К. І. Тарасава / І. М. Петрачкова // Известия Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины. – 2001. – № 1 (10). – С. 122–124.

6. Рогалев, А. Ф. Введение в антропонимику. Именование людей с древнейших времён до конца XVIII века (на белорусском антропонимическом материале) / А. Ф. Рогалев. – Брянск : Группа компаний «Десяточка», 2009. – 147 с.

Конобеева Н.Л. (г. Минск)

ЦИТАЦИЯ КАК КОМИЧЕСКИЙ ПРИЕМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МУЛЬТИПЛИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ М/Ф «ДОБРЫНЯ НИКИТИЧ И ЗМЕЙ ГОРЫНЫЧ»)

Великие мастера мировой литературы неоднократно отмечали значение сатиры и юмора в культуре. Для выявления их эстетических возможностей, роли в развитии мышления человека и социальной значимости необходимо изучение не только художественных качеств искусства комического, его национальных форм, но и всестороннее исследование присущих ему речевых средств и приемов. В этом контексте видно, что язык сатиры и юмора отличается специфическими качествами.

Умение мастеров сатиры проникать в глубинные пласты языка, придавать языковым средствам комическую окраску позволяет выявить потенциальные возможности общенародного языка. Но это только один подход, другой – игра контекстами. В связи с этим обратим внимание на комическую функцию такого приема, как цитирование. Обычно под **цитатой** подразумевается точная или дословная выдержка из какого-нибудь предыдущего текста или высказывания. Но для кино это понятие требуется расширить, что мы и попробуем показать на примере мультипликационного фильма «Добрыня Никитич и Змей Горыныч» производства студии «Мельница» совместно с кинокомпанией СТВ (2006, сценарий Максима Свешникова, Александра Боярского, Ильи Максимова, режиссер Илья Максимов). В основе сюжета лежит былина «Добрыня и Змей», однако авторы в своей работе ориентировались скорее на современного зрителя, чем собственно на текст оригинала. Причем они постарались сделать мультфильм для широкой аудитории, который будет интересен и детям, и взрослым. Кроме того, фильм получился не просто развлекательным, но и

многоплановым, актуализирующим несколько проблем современного общества, для чего создатели мультфильма использовали несколько комических приемов, в том числе и цитаты. Они цитируют не только текст (речь), но и визуальный ряд, а также звуковое (музыкальное) сопровождение. Таким образом, выделяются три основных вида киноцитат: текстовая, знаковая и аудиоцитата.

В мультфильме о Добрыне Никитиче основным, но не единственным комическим приемом являются текстовые и визуальные цитаты. Комический эффект возникает как результат игры автора и зрителя. В этом случае цитата становится одним из лучших инструментов создания комического, она становится стимулом, вызывающим цепь ассоциаций, расширяющим восприятие. Однако следует оговориться, что игра «получится» лишь тогда, когда опыт автора и опыт зрителя максимально совпадают. Если зрители не знакомы с оригиналом-источником, то они не узнают цитату, а, значит, не будет игры. То есть цитата – это признак постмодернистской направленности кинопроизведения. Отсюда можно выделить одну из особенностей постмодернистского искусства: создание автором идеального читателя (зрителя). Если же художественный опыт зрителя и создателей фильма совпадает, то даже не узнанная цитата вызовет размышления, потому что оставит ощущение чего-то забытого, но знакомого. Таким образом, главным условием игры является схожесть опытов сценариста, режиссера и зрителя. Попробуем подтвердить этот вывод на практике. В мультфильме «Добрыня Никитич и Змей Горыныч» есть такой эпизод: Добрыня возвращается с данью в Киев и узнает, что Змей Горыныч украл племянницу князя Забаву. Князь обещает выдать девушку замуж за того, кто «Змея зарубит да Забаву, племянницу мою дорогую, вырвет из лап злодеевых». Добрыня предлагает свои услуги. Князь же отвечает: «*А тебя, Добрыня, я попрошу остаться»*. Думаю, нетрудно узнать слегка адаптированную к сюжету цитату из фильма «Семнадцать мгновений весны» (1973 г., режиссёр Татьяна Лиознова, в главных ролях В. Тихонов, Л. Броневой, О. Табаков, Р. Плятт, Е. Евстигнеев). В данном случае цитата видоизменяется, но остается узнаваемой. И комический эффект создается за счет разницы в ситуациях: в «Добрыне…» князь пытается скрыть свои интриги от честного богатыря и не допустить его вмешательства в свои планы. В фильме же этот момент очень напряженный, ведь герой находится на грани провала.

Присутствуют в мультфильме и дословные цитаты: Горыныч и Забава сидят в погребе у Бабы-Яги. Забава предлагает бежать, а для этого пробить головой пол. Горыныч это проделывает, но привлекает внимание Колывана. Тот всовывает голову в погреб и спрашивает: *«Вы чего это здесь делаете, а?».* Эта цитата из фильма «Добро пожаловать, или Посторонним вход запрещен» (1964 г., режиссер Элем Климов, в главных ролях Е. Евстигнеев, В. Косых). Или такая ситуация: в самом разгаре битва Добрыни и Колывана, на стороне которого воюет Баба-Яга. Перевес явно на стороне Колывана. Обращаясь к избушке, он говорит: *«А теперь горбатый. Я сказал, горбатый!».* Аллюзия на фильм «Место встречи изменить нельзя» (1979 г., режиссер Станислав Говорухин, в главных ролях В. Высоцкий, В. Конкин) также довольно прозрачна. Комический эффект здесь достигается с помощью подмены ситуации, поскольку кличка главаря банды применяется к безобидному верблюду, на котором, как ни странно, передвигается богатырь. Но вернемся к текстовой цитате. В сцене с Добрыней, Горынычем и Елисеем, где персонажи обсуждают пропажу племянницы князя Забавы, Добрыня произносит такую фразу: *«Ну не может мой друг оказаться вдруг вором».* Впоследствии Горыныч вспоминает эту фразу в усеченном виде, и цитата становится более узнаваемой: «*Ну не может мой друг оказаться вдруг…».* Она отсылает к строчке из песни В. Высоцкого «Если друг оказался вдруг», написанной для фильма «Вертикаль» (1967 г., режиссер Станислав Говорухин, Борис Дуров, в главных ролях В. Высоцкий, Г. Воропаев, Л. Лужина).

Текстовые цитаты подкрепляются и другим видом цитации – знаковой. Ее разновидности – образы-знаки и образы-движения. Эти термины французский философ Жиль Делёз применяет для обозначения неподвижных и подвижных картинок, вызывающих ассоциации. В некоторых случаях картинки выполняют и рекламную функцию. Яркий пример – портрет Тугарина в шатре Бекета. Этот портрет напоминает нам о первом мультфильме из «героической» серии – «Алеша Попович и Тугарин Змей». Рекламная функция для создателей очень важна, потому что их продукция рассчитана на массового зрителя, которого нужно привлечь. Еще один пример цитаты: битва Добрыни с людьми Бекета. Здесь нужно говорить уже не о цитате-знаке, а о цитате – образе-движении. Эта цитата сложная, потому что пришла в мультфильм из фильма «Матрица»

(1999 г., режиссеры братья Вачовски, в главных ролях К. Ривз, Л. Фишбёрн, К.-Э. Мосс, Х. Уивинг, Г. Фостер, Д. Пантолиано, М. Доран) через мультфильм «Шрек» (США, 2001 г., режиссеры Эндрю Адамсон, Вики Дженсон, Скотт Маршалл). Здесь, в мультфильме, она является уже не цитатой-знаком, а цитатой-образом, поскольку зритель узнает не слова, не героев, а их действия. Подобной же цитатой-образом можно считать и вызванную Бабой-Ягой темную силу. Внешне эти монстры выглядят как ожившие деревья и пни. Таких же чудищ можно увидеть и в другой сказке – «Морозко» в постановке Александра Роу (1964 г., режиссёр А. Роу, в главных ролях А. Хвыля, Н. Седых, Э. Изотов).

Таким образом видно, что в мультфильме присутствуют такие признаки постмодернистского произведения, как карнавализация текста, то есть «выворачивание» сюжета, игра с «переодеванием» (Горыныч, традиционно воплощавший зло, в мультфильме – положительный персонаж), интертекстуальность, создание автором идеального читателя, многоуровневая организация текста, деканонизация и множественность трактовки.

Трансформация языка былины, способы «осовременивания» языка, визуальная гиперболизация проявлений силы в образах героев, их внешность и особенности речи, словесные игры и изобретение новых фразеологизмов – это те пути, по которым можно вести дальнейшие исследования. Перспективным направлением представляется также исследование функции фольклорных образов, в том числе комической, на материале фантастической литературы и музыки. Например, в творчестве Андрея Белянина («Моя жена – ведьма», «Меч без имени»), где смешиваются фольклоры и религии разных стран – Скандинавии, Древней Руси и средневековой Англии (легенды об Артуре и Эскалибуре), в книге К. Саймака «Заповедник гоблинов», где сопрягаются разные временные и культурные пласты. Возможно также и изучение отражения национального менталитета в мультипликации. Зная, что средства комического не ограничиваются языком, но охватывают и другие средства, исследователи, изучая текст, смогут найти те комические ситуации, которые были вольно или невольно заложены создателями в процессе изготовления мультфильма, а, значит, и расширить восприятие заинтересованного зрителя. А это, в свою очередь, будет способствовать расширению аудитории, усложнению массового юмора и приближению его к интеллектуальному.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асенин, С. В. Мир мультфильма : идеи и образы мультипликационного кино социалистических стран / С. В. Асенин. – М., Искусство, 1986.

2. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : 1979.

3. Волков, А. А. Мультипликационный фильм / А. А. Волков. – М. : Знание, 1974.

4. Кривуля, Н. Лабиринты анимации. Исследование художественного образа российских анимационных фильмов второй половины XX века / Н. Кривуля. – М. : Издательский дом «Грааль», 2002.

5. Пропп, В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: http:// attachment:/1/poeticheskiy-yazyk.htm – Дата доступа : 30.03.11.

6. Словарь литературоведческих терминов / ред.-сост. : Л. И. Тимофеев и С. В. Тураев. – М. : «Просвещение», 1974.

7. Тынянов, Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино / Ю. Н. Тынянов. – М. : Наука, 1977.

8. Уайтекер, Г., Халас, Дж. «Тайминг в анимации» / Г. Уайтекер, Дж. Халас. – Перевод Федора Хитрука с издания Focal Press 1990 года. Издательство «Магазин Искусств», 2000.

Кот В.М. (г. Брэст)

ДА ПРАБЛЕМЫ ФУНКЦЫЯНАВАННЯ ДЗІЦЯЧАГА ФАЛЬКЛОРУ (НА МАТЭРЫЯЛЕ В. РЭЧКІ ІВАЦЭВІЦКАГА РАЁНА БРЭСЦКАЙ ВОБЛАСЦІ)

Традыцыйная духоўная культура беларусаў, як вядома, вызначаецца ўнутранай цэласнасцю і разам з тым характарызуецца адметнымі асаблівасцямі мясцовых гаворак і праяў, якія вы-

значаюць неаднароднасць культурнай прасторы Беларусі. Яркім прыкладам таму з'яўляецца Івацэвіччына. Фальклор Івацэвіцкага раёна багаты і шматаспектны. Як паказала праведзенае мною даследаванне, тут залягаюць самацветы добра захаванай народнай скарбніцы вуснай паэзіі і абрадавасці. Нягледзячы на тое, што вывучэнне дзіцячай культуры – адзін з напрамкаў сучаснай фалькларыстыкі, які актыўна развіваецца, пры ўсёй шматпланавасці даследаванняў і вялікай колькасці ўведзенага ў навуковы зварот і вывучанага матэрыялу (навуковыя публікацыі, аўтарытэтныя зборнікі, палявыя запісы фалькларыстаў-практыкаў) на сённяшні дзень беларускі дзіцячы фальклор у сваёй сукупнасці не вывучаны.

Што мы маем на ўвазе, калі гаворым пра дзіцячы фальклор? Зацікаўленасць чалавецтва ў захаванні і працягу свайго біялагічнага і сацыяльнага віду прывяла да ўсведамлення самакаштоўнасці дзяцей як увасаблення будучыні сям'і, роду, нацыі, да пошукаў сродкаў і шляхоў далучэння іх да пэўнай чалавечай супольнасці. Творы дзіцячага фальклору – першыя прыступкі на шляху асваення рэчаіснасці з самых першых дзён існавання чалавека, сродак засваення норм паводзін, далучэння да роднай мовы. Дзіцячы фальклор уяўляе сабой сукупнасць розных жанраў і відаў вуснай традыцыйнай творчасці, якія аб'яднаныя прызначанасцю розным узроставым групам (дзеці, падлеткі) і выконваюць ролю натуральнага далучэння кожнага новага пакалення да традыцыйнай культуры.

У дзіцячым фальклоры, як вядома, вылучаюць два асноўныя пласты, кожны з якіх арыентаваны на пэўны ўзрост: фальклор дарослых для дзяцей, калі апошнія здольны толькі ўспрымаць пачаткі творчасці, і фальклор саміх дзяцей. Паводле спосабу адлюстравання рэчаіснасці, асаблівасцей арганізацыі тэкстаў, у дзіцячым фальклоры адрозніваюць песенныя, вершаваныя, празаічныя жанры. Апошнім часам вылучаюцца ў асобны жанр «страшылкі» пра неверагодныя страшныя падзеі, а таксама «анты-страшылкі». У залежнасці ад прысутнасці гульнёвага моманту або ўключанасці ці не ўключанасці ў гульню (якая з'яўляецца асноўным сэнсам дзіцячай дзейнасці), дзіцячы фальклор падзяляюць на гульнёвы і негульнёвы. Яго тэматыка, як правіла, адлюстроўвае жыццё самога дзіцяці і ўсё тое, што знаходзіцца ў полі яго зроку, а сам дзіцячы фальклор уводзіць яго маленькага носьбіта ў складанае жыццё.

Асноўнымі прынцыпамі мастацкага адлюстравання рэчаіснасці ў дзіцячым фальклоры з'яўляюцца канкрэтнасць і даступнасць, што не выключае незвычайнасці, фантастыкі, спалучэння неверагоднага з рэальным. Сінтэз звычайнага і фантастычнага можа надаваць творам дзіцячага фальклору гумарыстычнае гучанне, звязанае з аптымізмам і жыццесцвярджальнасцю гэтых твораў.

Разам з тым дзіцячы фальклор мае рэгіянальныя адметнасці. У гэтым артыкуле я паспрабую даць кароткую характарыстыку стану бытавання дзіцячага фальклору ў в. Рэчкі Івацэвіцкага раёна. Значную яго частку складаюць такія жанры, як лічылкі, страшылкі, загадкі. Між тым яны пашыраны не толькі ў згаданай мясцовасці, але і па-за яе межамі. Сабраны мною матэрыял сведчыць аб тым, што з прыходам у свет новага пакалення, гэты пласт фальклору абнаўляецца, сучасныя дзеці ўносяць у яго нешта сваё, раней «не сказанае, не дагаворанае». Так узнікаюць варыянты твораў, што ў фалькларыстыцы акрэсліваецца паняццем варыянтнасці. Прыкладам гэтаму з'яўляецца лічылка «Ехала машина», якая існуе ў абследаванай мною мясцовасці ў некалькіх варыянтах, да прыкладу:

Ехала машина тёмным лесом
За каким-то интересом.
Инте-инте-интерес, выходи на букву «С».
Буква «С» не нравится, выходи, красавица.
Буква «С» пошла в кино,
Выходи на букву «О».

У прыведзенай форме я гэтую лічылку пачула ад Латышэвіч Ганны Сяргееўны, 2000 г.н., а яе малодшы брат Марк перадаў варыянт твора:

Ехала машина тёмным лесом
За каким-то интересом.
Инте-инте-интерес, выходи на букву «С».
Буква «С» не нравится, выходи, красавица.

А на буквочке – звезда, пропускает поезда.
А из пятого вагона вышла Алла Пугачёва.

Дадзеная лічылка – адна з самых папулярных не толькі ў в. Рэчкі, але і ў суседніх вёсках. Калі я была маленькай, мы з сябрамі часта выкарыстоўвалі яе ў сваіх гульнях, але толькі ў першым варыянце.

Новае пакаленне, думаецца, хутчэй сталее, развіваецца інтэлектуальна. Нават самыя маленькія могуць так трапна выказаць адносіны да пэўнай сітуацыі, што потым гэтае выказванне можа стаць устойлівым выразам у той сям'і або мясцовасці, дзе жыве яго аўтар. Часам, дзеці загадваюць бацькам загадкі з падвоеным сэнсам ці з нестандартнай адгадкай, так што «адсталыя» бацькі застаюцца ў здагадках… Прывяду некалькі прыкладаў:

Отчего и почему воют волки на луну?
(Отгадка: от земли и по воздуху)* [*1].

ці:

За чем у охотника ружьё?
(Адгадка: за поясом) [*1].

Бывае нялёгка адгадаць і традыцыйныя загадкі тыпу:

Поўна бочачка віна, нідзе дырачкі няма?
(Адгадка: яйка) [*1].

У размове паміж сабой дзеці, калі хочуць выклікаць цікавасць субяседніка да сябе альбо высмеяць ці праверыць яго кемлівасць, выкарыстоўваюць дыялогі-заманкі. Іншым разам суразмоўца не можа здагадвацца пра вынікі паўтораў, калі той, хто яго выпрабоўвае, просіць «Скажы…» (гаворыць якое-небудзь слова), тым самым заманьваючы яго.

– Скажи клей.
– Клей.
– Выпей баночку соплей!
А мотора прикуси, получается такси [*1].

– Скажи ямка.
– Ямка.
– У тебя на носу плямка! [*1].

Падобныя дыялогі-заманкі служаць мэтам ініцыяцыі, тэксты адрасуюцца «навічкам», якіх хоча выпрабаваць група дзяцей, да якой яны далучыліся, да прыкладу:

– Скажи балейка.
– Балейка.
– Твоя маты злодейка! [*1].

Калі хочуць пакрыўдзіць, адпомсціць за што-небудзь, абавязкова згадваюць непасрэдна родзічаў таго, каго крыўдзяць, часцей за ўсё бацькоў, быццам бы ўказваюць на яго нізкае паходжанне.

У паўсядзённым жыцці дзяцей найбольш распаўсюджаны лічылкі, гульнявыя прымаўкі тыпу:

Я считаю до пяти,
Не могу до десяти.
Раз, два, три, четыре, пять,
Я иду искать [*1].

У сучасных лічылках часта абыгрываюцца традыцыйныя фальклорныя вобразы, у прыватнасці жывёл (казла, вароны, кошкі). Да прыкладу:

Сидел козёл на лавочке,
Считал свои булавочки.
Раз, два, три,
Выходи из круга ты! [*1].

Жанравую прыналежнасць твораў дзіцячага фальклору бывае цяжка вызначыць. Той самы твор нярэдка ў дзіцячай культуры выконвае розныя функцыі. У якасці лічылкі нярэдка выкарыстоўваецца наступны вершык:

Ехали татары, кошку потеряли.
Кошка сдохла, кот облез,
Кто промолвит, тот и съест [*1].

Між тым гэты твор можа выкарыстоўвацца як гульнявая прымаўка. Вядучы дэкламуе словы, пры гэтым усе ўдзельнікі сядзяць у коле, а ён – у цэнтры. Пасля апошняга слова гульнявой прымаўкі ўсе змаўкаюць: хто першы што-небудзь вымавіць – выходзіць з гульні. І так наступны. Апошні, хто выйграў, становіцца вядучым.

Лічылка «Летели вороны» ў вёсцы Рэчкі і суседніх з ёю нярэдка выконвае ролю гульнявой прымаўкі.

Летели вороны,
Съели патроны.
Сколько патронов
Съели вороны? [*1].

У празаічным фальклорным рэпертуары сучасных дзяцей дамінуючую пазіцыю займаюць страшныя гісторыі, да прыкладу: «В одной небольшой деревне жил очень плохой мальчик. Он никогда не слушался своих родителей и часто уходил из дому. И вот в очередной раз уйдя на речку, он не вернулся… А в то время на речке остановился цыганский табор. После длительных путешествий они устали и изголодались. Цыганский барон, увидев мальчика, приказал привести к себе, велел изрубить топором на мелкие кусочки и поджарить на костре. Жители той деревни заметили клубы черного дыма около речки, и догадались обо всем. С тех пор всех непослушных детей крали и забирали к себе цыгане» [*2].

У абследаванай мясцовасці шырока бытуюць «жорсткія вершыкі» і пародыі на іх. Часам яны абыгрываюць школьную тэматыку і вызначаюцца сатырычным зместам, да прыкладу:

Раз, два – мы не ели,
Три, четыре – есть хотим.
Открывайте шире двери,
А то повара съедим,
Поварятами закусим,
А дежурными запьём.
Из вожатых сделаем кашу,
А из директора – бульон [*3].

ці:

По камешкам, по камешкам
Мы школу разберём:
Директора повесим,
А зауча убьём.
Учителя немецкого затащим в унитаз,
Пускай он там поплавает,
Пускай он там поплавает,
Немецкий водолаз [*4].

Такім чынам, Івацэвіччына – даволі багатая скарбніца дзіцячага фальклору, якая спалучае розныя жанры, такія, як лічылкі, «жорсткія вершыкі» і пародыі на іх, загадкі, гульнявыя прымаўкі, дыялогі-заманкі, страшныя гісторыі і інш. Сабраны матэрыял паказвае, што адбываецца глабальная дэфармацыя дзіцячай фальклорнай традыцыі, якая актыўна ўзаемадзейнічае з літаратурай і СМІ. Сёння назіраецца працэс замяшчэння традыцыйнага дзіцячага фальклору дзіцячым «пост-фальклорам», які перадае разнастайнасць і зменлівасць свету, успрынятага сучаснымі дзецьмі. Гэтае замяшчэнне адбываецца на фоне змены маўленчых і паводзінавых пераваг у культуры ў цэлым. Але гэта тэма іншага даследавання.

ЗАЎВАГІ

[*] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы, якія захоўваюцца ў архіве вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

Інфарманты:

*1. Латышэвіч Ганна Сяргееўна, 2000 г. н., в. Рэчкі Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл.

* 2. Рэдзька Максім, 1996 г. н., в. Рэчкі Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл.

* 3. Стаскевіч Іван Мікалаевіч, 1997 г. н., в. Рэчкі Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл.

* 4. Кот Людміла Мікалаеўна, 1998 г. н., в. Рэчкі Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл.

Коховец А.В. (г. Брест)

СПЕЦИФИКА ОНОМАСТИКОНА В ТЕКСТАХ КОНСТАНТИНА ТАРАСОВА

Константин Тарасов – известный белорусский писатель, который работал в историческом и детективном жанрах, писал на русском и белорусском языках. Он обрел популярность как автор многих известных исторических произведений («День рассеяния», «В час Стрельца», «Погоня на Грюнвальд», «Три жизни Рогнеды», «Испить чашу», «Милость для атеиста, или странствие в тесном кругу» и др.) При этом писатель настолько хорошо владел историческим материалом, что даже корректировал некоторые работы по истории Беларуси.

В своих произведениях Константин Тарасов описывал не только великие события, повлиявшие на историю восточных славян (например, принятие христианства на Руси, известная всем Грюнвальдская битва и др.), но и те события, о которых «умолчали чернецы-летописцы». В предисловии к повести «Три жизни Рогнеды», текст которой избран для анализа в нашей статье, он писал: «Судьбы, которые возникнут в повести, свершились тысячу лет назад. Но главные деятели того времени всем известны: Владимир, Ярополк, Добрыня, Святополк, Ярослав Мудрый <...> Есть и менее известные <...>, таковы оказались отношения Владимира с Рогнедой – полоцкой княжной и одной из жён князя в «дохристианские» его годы» [1, с. 5].

В основу исторической повести «Три жизни Рогнеды» положен летописный материал о трагической судьбе дочери полоцкого князя Рогволода, Рогнеды, по принуждению ставшей женой киевского князя Владимира. Вместе с тем этот рассказ дополнен творческим воображением писателя. Мечты юной княжны Рогнеды о любви, радости и счастье развеялись в тот день, когда Владимир надругался над ней на глазах ее родителей, затем убил их и двух ее братьев и насильно взял девушку в жены. Всю жизнь помнила Рогнеда то «веселье»: пепелище на месте кривичской столицы, тела жестоко вырезанных мужчин и плач пленниц. В одну из ночей княгиня попыталась отомстить, ударив Владимира ножом, но князь остался жив. От его ярости несчастную княгиню, прозванную Гориславой, защитил семилетний сын Рогнеды – Изяслав. Убивать жену при сыне Владимир не стал, но через несколько дней выслал ее вместе с Изяславом в глухое место у истоков Свислочи – в город Изяславль. Через год, когда Владимир ввел христианство на Руси, он заставил крестить Рогнеду, которую постригли в монахини под именем Анастасия и заключили в монастыре.

Основные события в повести разворачиваются до и после принятия христианства. Константин Тарасов переносит читателя в то далекое время не только рассказывая о нем, но и благодаря именам и названиям, которые используются в тексте.

Имена собственные – это часть истории народа. В них отражаются быт, верования людей, их исторические контакты, их чаяния, фантазия и художественное творчество на определенном историческом этапе. Поэтому текстах исторического жанра отбор и функционирование онимов неотделимы от изображаемого времени. Совокупность собственных имен, то есть ономастикон, передаёт важную содержательно-фактическую и подтекстовую информацию, так как является знаком изображаемого времени и места, характеризует носителей имен.

Состав онимов в исследуемом тексте богат и интересен. Здесь фиксируются мужские и женские имена, некоторые отчества и прозвища. Выбор формы именования может выступать показателем социального статуса человека, характеризует его принадлежность к той или иной вере, его происхождение; выражает отношение людей к этому человеку (одного могут называть по отчеству, другого по имени, третьего по прозвищу).

Текст К. Тарасова отражает реальное состояние древнерусского именослова, который был отмечен многообразием в силу генетической разнородности имен. Из мужских антропонимов (названий людей) здесь можно назвать имена, известные из летописей (*Рюрик, Святослав, Глеб*), имена вымышленных героев (*Василий, Середа, Мал, Рудый, Белый* и др.). Женские имена – это *Рогнеда, Прямислава* (дочь Рогнеды), *Ольга, Рута* (лучшая подруга Рогнеды) и др. Есть некоторые отчества (*Владимир Святославич, Глеб Всеславич* и др.).

Антропонимикон анализируемого текста включает в себя генетически разные по происхождению пласты имен, то есть образованные в разное время и в разных условиях. К дохристианскому периоду относятся такие языческие имена, как *Лыбедь* – лебедь, *Тур, Сыч, Белый*, *Середа* и др., особенностью которых является их происхождение от имен нарицательных. Среди этих антропонимов самыми древними считаются имена, производные от зоонимических названий: *Лыбедь* – лебедь, *Тур* – дикий бык, *Сыч* – птица из отряда совиных. Указанные антропонимы принадлежат, главным образом, вымышленным героям. Так, в тексте К. Тарасова *Соха* – дружинник у Рогволода; *Белый* или *Бел* – воин, участвовавший в осаде Полоцка: «*Какого-то **Бела** или **Белого** зарезала ножом баба...»* (с. 27). Имя *Середа* носит заславльский тиун: «*Получил тиун **Середа** соответствующий указ через Бедевея не допустить тайного бегства княгини»* (с. 50); *Рудый* и *Сыч* – стражники в Заславле: «*Но и стражу свою легко терпела Рогнеда, тем более что усердствовал в наблюдении один стражник по прозвищу **Сыч**, а **Рудый** вёл себя как слуга»* (с. 50). ***Жижа*** «*был кметом отца* [Рогволода]» (с. 85). Есть и женские имена, образованные от имен нарицательных. Это ***Рута*** — «*сверстница и первейшая подруга Рогнеды»* (с. 11); ***Лыбедь*** – так звали сестру легендарных основателей Киева.

Языческие имена, отмеченные в тексте, присваивались людям по внешним признакам: по росту (*Мал*), по цвету волос, кожи (*Белый (Бел)* – от слова бель – 'белый', *Рудый* – в основе лежит общеславянское и древнерусское слово руда 'кровь', от этого слова образуется производное существительное рудак, т. е. 'красный, рыжий' [2, с. 137]), по характеру (*Добрыня*). Некоторые из имен представляют собой поведенческие характеристики (*Сыч* – о человеке угрюмом, мрачном) или характеристики по роду занятий (*Соха*).

Именами дохристианского происхождения, производными от нарицательных существительных, в повести названы лица, стоявшие на более низкой ступени социальной лестницы: *Соха* – дружинник в Полоцке, *Белый* или *Бел* – воин, участвовавший в походе на Полоцк, *Рута* **–** подруга Рогнеды и др. Наличие этих имен в тексте позволяет говорить о том, что время действия в повести близко к дохристианской эпохе.

Второй пласт в повести Тарасова образуют княжеские славянские имена, известные из летописей, притом как мужские (*Вышеслав, Рогволод, Владимир*, *Святослав, Святополк, Ярослав*), так и женские (*Прямислава и Предслава* (дочери Рогнеды), *Горислава, Милолика*). Они возникали и до и после принятия христианства, и не только у восточных славян (например, *Милолика* – из болгар). Особенностью таких имён была их двухосновность. С помощью такой структуры имени выражались позитивные понятия мира, добра, света, славы, радости, любви (*Вышеслав, Ярослав, Всеволод, Святополк)* [3, с. 45]. Кроме того, автором подчёркивалось социальное положение их носителей, то есть выражалась идея превосходства князя.

Среди имён с двумя корнями в тексте можно выделить типичные модели. Наиболее частыми являются двухосновные имена на ***-слав***: *Болеслав* ('прославленный'), *Брячислав* (от *брячи-* 'бряцать' и *слав* 'славить'), *Всеслав* ('всеславящий, знаменитый'), *Вышеслав* (от *выше* – 'высокий' и *слав* 'слава'), *Изяслав* ('взявший славу'), *Святослав* ('священная слава'), *Ярослав* ('яркая слава'). У женских имён такие модели тоже легко прочитываются: *Предслава* – от 'перед, впереди' и *слав* 'славить', *Прямислава* – от 'прямая' и *слав* 'слава'), *Горислава* ('гореть славой' либо 'горькая слава') – это второе имя Рогнеды, которое по-разному поясняется в тексте: «*сгорела слава рода и её былая слава*» (с. 34). На пиру у Владимира воины кричали: «*Гори, гори славой, княгиня*!» (с. 34).

Имена на *-мир* единичны в тексте. *Володимир* (книжный вариант *Владимир*) произошло от слов *володети* и *миръ* – «...ему зажглось оправдать смысл своего имени – владеть ми-

ром» (с. 36). Еще одна модель – имена со второй основой на *-волод* (*Всеволод* – 'всевластный', *Рогволод*), также имена на *-полк* (*Ярополк* – 'яростный боец' или 'предводитель войска', *Святополк* – 'священное войско').

Древнерусский антропонимикон включал также имена, которые, как свидетельствуют летописи, принадлежали русам-варягам. Это имена реальных исторических деятелей: *Рюрик, Олег, Ольга, Игорь, Рогнеда*. Согласно А.В. Суперанской, имя *Рюрик* – русифицированная форма древнегерманского *Хродрик*, образованного, подобно славянским княжеским именам от двух основ: *хрод-* – 'слава' и *-рик* – 'богатство, могущество'. Имя *Игорь* – русская адаптация скандинавского *Ингварр*, образованного из имени скандинавского бога изобилия ***Ингвио*** и глагольной основы ***-варр*** со значением 'охранять'. Имена *Олег* и *Ольга* восходят к древнескандинавскому прилагательному *хельги* – 'святой' [4, с. 32–34]. Происхождение таких имен прежде всего характеризует их носителей как чужестранцев (*Рюрик*, например, происходил не из славян, а, согласно летописной легенде, был варягом, то есть скандинавом).

К. Тарасов использует не только общеизвестные антропонимы скандинавского происхождения, но включает в текст и некоторые другие. Например, рассказывая о женах Владимира, он упоминает имя *Олова*: «*Как частоколом, обнесён Киев дворами других жён. На одном варяжка* ***Олова*** *растит Вышеслава, на другом томится бывшая жена Ярополка, в третьем сидит чешка Мальфрида, потом появился двор Адели, недавно привёз князь от болгар Милолику, она родила ему двойнят»* (с. 32). *Мальфрида, Адель, Милолика* тоже иноземные жёны Владимира.

Отчества немногочисленны, так как именование по отчеству свидетельствовало о социальном превосходстве человека. Естественно, что в те далёкие времена по отчеству могли называть только князей (*Владимир* ***Святославич****, Глеб* ***Всеславич*** и др.). Отмечены в тексте и некоторые прозвища, одни из которых вошли в историю (*Святополк* ***Окаянный,*** *Ярослав* ***Мудрый)***, а другие принадлежат вымышленным персонажам. Например, имя-прозвище *Сыч* характеризует стражника со «звериным ликом»; *Бедевей* имеет прозвище *Рысак*: «*настоящий рысак этот Бедевей, под шпорами и кнутом куда хочешь поскачет»* (с. 47) и др.). Приводя прозвища героев, существовавших в реальной истории, автор тоже поясняет, почему так называли человека. Так, например, писатель сообщает, что *Святополка* называли ***Окаянным*** потому, что он убил своих братьев – Бориса и Глеба.

Как видим, имя в тексте служит созданию социальной и поведенческой характеристики героев.

Еще одна группа имен в тексте повести, наиболее понятных современному читателю, – это так называемые канонические имена, пришедшие на Русь с христианством. Среди имён такого происхождения в произведении отмечены антропонимы греческого происхождения (*Василий*, *Кирилл*, *Анастасия*,*Ефросинья*); древнееврейского происхождения (*Симон, Иона*). Антропонимы греческого и древнееврейского происхождения принадлежат, во-первых, грекам-священнослужителям, например: «*Ходили по детинцу, наблюдая работу, греки в рясах. Главенствовал меж ими седой жилистый, сурового ока отец* ***Кирилл****. Два товарища его были намного моложе; одного звали* ***Иона****, другого –* ***Симон***» (с. 65). Кроме этого, их носителями выступают крестившиеся герои повести. Известно, что с принятием христианства дохристианские имена исчезали не сразу. В течение некоторого времени на Руси существовал обычай ношения двух имён: мирского и церковного [5, с. 121]. И это подтверждает исследуемый текст. В повести упоминаются два имени у Владимира (*Владимир* и *Василий*), у Рогнеды (*Рогнеда* и *Анастасия*), у Ольги (*Елена* и *Ольга*), у братьев Бориса и Глеба (*Роман и Давид*).

Таким образом, можно говорить, что имена собственные в тексте повести «Три жизни Рогнеды» соответствуют историческому времени, изображенному в тексте, и позволяют представить реальный мир наших предков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тарасов, К. Странствие в тесном кругу / К. Тарасов. – Минск : Мастацкая літаратура, 1986. – 320 с. По этому изданию приводятся цитаты из текста с указанием страниц в круглых скобках.

2. Горбаневский, М. В. В мире имён и названий / М. В. Горбаневский. – М. : Просвещение, 1979. – 217 с.

3. Королевич, С. А. Имя в летописном тексте как знак культурно-исторической информации / С. А. Королевич // Каб жыло наша слова : мат. Рэспубл. нав.-практ. канф., прысвечанай 90-годдзю з дня нараджэння Ф. М. Янкоўскага. – Брест : Альтернатива, 2009. – С. 44–47.

4. Суперанская, А. В. Ваше имя? Рассказы об именах разных народов / А. В. Суперанская. – М. : Армада-пресс, 2001.

5. Гребенщикова, Н. С. Историко-лингвистический комментарий на уроках словесности / Н. С. Гребенщикова. – Минск : Асар, 1998. – 159 с.

Кукашук П.П. (г. Брест)

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОМАНЕ «КАЩЕЙ И ЯГДА, ИЛИ НЕБЕСНЫЕ ЯБЛОКИ» М. ВИШНЕВЕЦКОЙ

Работа сценаристом детских передач, создание сказок («Малиновка и Медведь», «Диалог (Крот и яйцо)», «Слон и Пеночка», др.), успешно экранизированных, в дальнейшем привели М. Вишневецкую к написанию оригинального произведения – романа-сказки «Кащей и Ягда, или Небесные яблоки». Произведение было опубликовано в 2004 году, сразу же обратило на себя внимание критиков, пытающихся определиться с жанром творения писательницы. Авторская номинация «роман-сказка» не удовлетворила критиков, поэтому были предложены другие жанровые дефиниции: «литературный эксперимент, имитация эпоса, сага» (М. Кучерская); «исторический роман, волшебно-исторический роман» (Е. Гринько); «фэнтези» (Н. Неверович, М. Костюхина), «миф» (М. Порядина) и др. В то же время каждый из критиков, характеризуя жанровую модель текста М. Вишневецкой, так или иначе отмечает сильнейшее влияние в структуре художественного повествования фольклорно-мифологической традиции. О ее присутствии в тексте говорит и сама М. Вишневецкая [1]. Попытаемся определить, каким образом автор «преломляет» эту традицию в романе.

Действие происходит в вымышленном мире, в далеком праславянском прошлом. В произведении художественными средствами реконструированы верования древних славян. Герои писательницы обращаются за благословением к духам природы перед началом работы (анимизм); девушка Лада использует древнюю сельскохозяйственную магию; «внуками вепря» называют себя жители Селища (остатки тотемизма); поклоняются фетишам (остаткам дуба Перуна и т. д.).

В повествовательном поле романа «Кащей и Ягда» актуализированы мотивы разнообразных мифов: этиологических (молнии в романе М. Вишневецкой представлены в виде стрел Перуна); космогонических, в частности, солярных (Солнце – это щит Даждьбога); тотемистических («Выбежала в поле Ягда, увидела возле леса медведицу с медвежонком, поклонилась им до земли, как еще мама, княгиня Лиска, учила: «– Здравствуй, хозяйка леса... И хозяйкин сын тоже! Вырастешь, хозяином станешь…» [2]); героических (история Кащея); эсхатологических (похищение Золотых яблок, что привело к разрушению мира). Через включение этих и других мотивов (или их элементов) создаются «опорные» точки в художественном пространстве произведения, формируется картина мифологической «реальности», центром которой выступает авторский миф о любви. В романе дано объяснение, отчего в мире оскудевает любовь.

В произведении писательница воссоздает образы богов, основываясь на представлениях о восточнославянском пантеоне. Автор не следует традиции (народной или научной) слепо, скорее, стремится «оживить» либо сформировать читательское представление о мифологических существах. Так, славянского Перуна ученые характеризуют следующим образом: это бог-Громовержец, покровитель князя и дружины, обитает на небе, повелевает небесным огнем. Его оружие – камень или огненные стрелы, которые он мечет на землю молнией. В народных представлениях этот Бог наделялся необыкновенной силой, до сих пор белорусы молнии называют «перунами». В романе М. Вишневецкой Перун – «длинноусый и глухой метатель молний» [2], по-

казан стариком, оглохшим от своей «работы», уставшим от сражений. Он, как обычный человек, переживает по поводу утраты былой силы, тайно соперничает с Велесом.

Кроме аналогий с мифами восточных славян в книге М. Вишневецкой прослеживаются параллели с древнегреческой мифологией. Так, Мокошь с ее веретенами напоминает греческих богинь судьбы Мойр. Легко «распознается» популярный в древнегреческой мифологии мотив рождения сына Бога от женщины: Велес превращается в медведя и уносит княгиню Лиску в лес. Борьба Перуна и его братьев против своего отца Стрибога напоминает античный сюжет свержения Кроноса его детьми.

Авторская жанровая номинация «роман-сказка» дает нам основание полагать, что произведение М. Вишневецкой также основано и на традициях фольклора. «Кащей и Ягда» наиболее близок по жанру к волшебной сказке. В произведении присутствуют следующие характерные для этого эпического жанра черты: в основе сюжета лежит нарушение табу (похищение Золотых яблок из Небесного сада); герой, нарушивший табу, прибегает к помощи чудесного помощника (Кащею помогает волшебный зверек Фефила); героем является обездоленный и невинно гонимый человек (Кащей – пленник жителей Селища).

В романе «Кащей и Ягда» излагается «предыстория» самых необычных сказочных персонажей, имена которых «затемнены»: рассказывается о молодости Кощея Бессмертного и Бабы-Яги. М. Вишневецкая при создании этих образов отталкивается от этимологии имени.

Кощей Бессмертный в волшебных сказках изображается обычно в виде худого высокого старика, часто представляется скаредным и скупым. У М. Вишневецкой Кащей показан красивым и смелым юношей: «…в жизни своей не видела такого черноволосого, такого дерзкого и, по всему видно было, храброго мальчика» [2]. В финале произведения писательница, следуя сказочной традиции, делает Кащея бессмертным и заключает его смерть в костяной игле. М. Вишневецкая также объясняет, почему именно там спрятана смерть Кащея (этой иглой он был убит однажды).

Баба-Яга в русских сказках – это старуха-чародейка, наделенная магической силой, ведунья, оборотень. По своим свойствам она ближе всего к ведьме. М. Вишневецкая также «восстанавливает» этимологию имени «Яга»: сначала княжескую дочь звали Ягодой, но Кащей выговаривал ее имя как «Ягда», что девочке понравилось. Видимо, впоследствии имя «Ягда» потеряло еще один звук и превратилось в «Ягу». Писательница изображает Ягду молодой красивой девушкой. Как Ягодка станет Бабой-Ягой, автор не рассказывает, но сообщает, что героиня наказана проклятьем никогда не любить.

В романе «Кащей и Ягда» актуализируется и традиционный фольклорный сказочный сюжет о молодильных яблоках (история путешествия Кащея за Небесными яблоками для князя Родовита).

Повествование стилизовано под фольклорную традицию: в речевой структуре многочисленны «вкрапления» из фольклорных жанров: сказки, похоронных и свадебных причитаний, трудовых песен, былины и др.

Идейный комплекс романа формируют онтологические вопросы фольклорно-мифологического происхождения («…для чего живут боги?», «…для чего живут люди?», «…чем жили боги, что их вечность питало?», др.), сродни тем, которыми структурировано повествование в знаменитой «Голубиной книге».

Фольклорно-мифологическая традиция в художественной структуре произведения М. Вишневецкой осложняет собственно романную модель текста, формирует широкий историко-культурный контекст.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. «НаСтоящая литература: женский род» : интервью Марины Вишневецкой. Пикунова, Е. Интервью Марины Вишневецкой : беседовала Е. Пикунова // Новая литературная карта России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.litkarta.ru/dossier/interview-e-pikunovoi-s-m-vishnevetskoi/dossier_928/. – Дата доступа: 5.11.2011.

2. Вишневецкая, М. Кащей и Ягда, или Небесные яблоки / М. Вишневецкая // Официальный сайт Марины Вишневецкой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.marvish.ru/index.-php?id=3&name=apples-1. – Дата доступа: 5.11.2011.

Лисова И.А. (г. Витебск)

НЕОФИЦИАЛЬНЫЕ АНТРОПОНИМЫ В ФОЛЬКЛОРЕ ВИТЕБЩИНЫ

Неофициальная антропонимия является значительной составляющей фольклорных текстов. *Неофициальный антропоним* – это модификат личного имени, образованный от полной либо усеченной основы, обладающей определенным семантическим приращением (коннотацией), употребляющийся в неофициальной ситуации общения.

С целью изучения семантико-функциональных особенностей неофициальных антропонимов в фольклорных текстах были рассмотрены материалы 1994–2008 гг. Методы и приемы исследования: инвентаризация собранного материала, его классификация с элементами дифференциального, словообразовательного, структурного, формантного, описательного, сравнительного анализа вариантов имени. Функциональность антропонимической лексики расширяется в тексте. Ввиду отдельных функций (например, иносказательной) антропоним оказывается на семантической периферии. Поэтический текст более зависит от инфраструктуры, нежели от его отдельных составляющих. Позиция (центральная или периферийная) антропонима в тексте рассматривается с точки зрения ядра семантики, а также за счет образования периферийных вариантов [1, с. 13]. Антропоним вне текста представляет собой статичную структуру, лишенную коммуникативного задания и своей функциональной основы. Поэтому важным аспектом изучения антропонимного спектра является текст. В рамках спектра неофициальных ситуаций формируется текст, ядром антропонимного поля которого являются официальные антропонимы, а периферией – неофициальные. Каждый элемент антропонима основывается на фоновых, сакральных, ассоциативных семах [1, с. 20]. Семантическая горизонталь антропонимного поля предполагает наличие связей и каналов взаимодействия антропонимного кода с системой иных кодов трансляции культуры [1, с. 48].

Наиболее приближенным к повседневной коммуникации является фольклор. Народная поэтика вбирает в себя особенности разговорной речи, транслируя при этом культуру нации. Автором фольклорных текстов является народ, что придает тексту свойство типичности. Типизация позволяет представить языковую личность данной нации. Следовательно, адресантом коммуникации является не индивид, а группа индивидов. Каждый жанр фольклора имеет свои неповторимые особенности, свое назначение и четкую организацию текста произведения. Поэтому важно изучение неофициальных антропонимов в текстах фольклора, исходя из жанровой специфики произведений.

Нами были рассмотрены 454 формы неофициальных имен в фольклорных текстах, собранных на территории Витебского Поозерья (дер. Октябрьская, г. Витебск, Витебская обл.). Формы имен исследованы компаративно в структурном, семантическом и функциональном аспектах.

В 2009 году нами были изучены фольклорные традиции и поэтика деревни Октябрьская Витебского района. Собрано 208 фольклорных текстов от 48 человек. 90% населения деревни – православные. Неслучайно, большинство рассмотренных нами имен греческого происхождения. В числе 38 антропонимических единиц 32 принадлежат белорусскому именнику (80%) и только 8 – русскому (20%). В условиях билингвизма это типично, однако территория Белорусского Поозерья граничит с РФ, что влияет на преобладание русской антропонимной системы. Вероятно, влияние возрастного (60% опрошенных в возрасте 40 лет и старше) и регионального (сельская местность) факторов, а также передачи из уст в уста текстов в течение долгого времени обусловило подобное языковое соотношение. С точки зрения структуры, зафиксировано 3 усеченных русскоязычных варианта, 30 белорусских и 4 русских суффиксальных вариантов, 1 русский атрибутивный вариант. Однако структурные особенности в полной мере могут быть проанализированы в контексте.

В жанре легенды зафиксирована всего одна неофициальная форма антропонима. В легенде о бедной Нике не только подчеркивается социальный статус девушки посредством употребления модификата (ни разу не употребляется полная форма имени), но и разъясняется происхождение названия местности, где она жила (имя ее возлюбленного *Сокол* + *Ника*, *Сокольники*).

Так, мотивируется топоним, приобретая при этом дополнительную энциклопедическую информацию и символичность. Это явление интерпретируется нами как народная этимология.

В пословицах, поговорках и загадках неофициальные антропонимы не зафиксированы ввиду иносказательности и обобщенности жанров. А паремиология русского фольклора богата неофициальными формами имен. Считалки как жанр реже включают в себя антропонимы. Исключение составляют сюжетно-ситуативные тексты, пришедшие в разряд считалок благодаря особенностям ритма. Так, в считалке *«За стеклянными дверями стоит Мишка с пирогами / Здравствуй Мишенька-дружок, сколько стоит пирожок?»* первые две строки передают статичную картину. Семантика имени непрозрачна за счет омонимичности с апеллятивом, но внимание реципиента не концентрируется на данном феномене ввиду центральной роли функциональности текста. Семантика неофициального антропонима обнаруживается последующей атрибуцией *«Мишенька-дружок»*. Определение организует ритмическую структуру и рифму. Изменение антропоформанта конкретизирует отношения коммуникантов в импровизированном диалоге. Атрибуция такого рода сближает текст с разговорной речью.

Заговоры включают в себя базисный компонент – антропоним, как главный функциональный объект. Имя должно быть официальным с целью сохранения конвенциональности текста. Особое значение придается каждому компоненту заговора. Исключительно редкое явление – наличие периферийных компонентов антропонимикона в тексте заговора. *«На том дубе золотое дупло, в том дупле три царицы. Одна Марья, другая Вася, третья Галя…»* Имена двух цариц употреблены в усеченной форме, а одно из них обнаруживает в структуре гендерную унификацию. Прагматический компонент неофициального антропонима направлен здесь на снижение социального статуса денотата. Однако ввиду того, что царицы не имеют реальных прототипов, можно предположить употребление подобных форм с целью задобрить сверхъестественные силы.

В текстах семейно-обрядовых песен модификаты личного имени обнаруживаются в трех функциях: 1) **номинативная**, или обозначения субъекта или объекта действия (в связи с сюжетом и персонифицированностью информации, т. е. антропоцентричностью текста). «*Развесяліўся Ванечка / У цешчанькі за сталом седзючы / На сваю Светку гледзючы».* 2) **дейктическая** (как в отношении субъекта, так и объекта действия). «*Ды пазавіце Валечку з току, / Няхай прышлець вішневага соку»*. 3) **воздействия**. Например, в песне «*Чаго ж ты, Ганначка, дамой не йдзеш?»* Исполнитель не обращается к слушателю, а лишь сообщает реципиенту о субъекте. По традициям жена остается в семье мужа, и суть данного риторического вопроса ясна слушателю. Особенность модификатов, употребленных в функции обращения в фольклорных текстах в том, что это во всех текстах деревни Октябрьская **деминутив** (в 6 из 10 вариантах с суфф. -ачк-). Данный антропоформант предполагает семантическое приращение «хорошо знакомая личность, к которой именующий относится с лаской и нежностью». Однако исполнитель семейно-обрядовой песни может и не предполагать связи антропонима с определенным денотатом. Помимо того, вариативность фольклорных текстов может предполагать замену антропонимов. Поэтому основополагающим в функционировании становится формант. Этот факт доказывается и формантной организацией рифмы: «*Прыйдзі, Яначка, / Прыйдзі, прыйдзі, Яначка / Я твая каханачка»*. Атрибутивное окружение неофициального антропонима мотивирует употребление той или иной формы: притяжательные атрибутивы свидетельствуют о родстве исполнителя или о близких отношениях субъектов повествования (*На сваю Светку*), о возрасте именуемого (*Прыйдзі ў хату начаваць маю Светачку качаць*).

В текстах календарно-обрядовых песен не модифицируются имена святых, в честь которых названы календарные праздники. Личные имена здесь переходят в разряд хрононимов. В целом функционируют неофициальные антропонимы так же, как и в семейно-обрядовой лирике. Онииазация как процесс пополнения неофициального антропонимного спектра привносит в фольклорный текст дополнительную символику (*Васіля мой, Васілёк*). *Васілёк* – это не только форма имени, но и образ белоруса, носителя белорусской культуры.

Отличительными особенностями именника деревни Октябрьская по сравнению с неофициальным антропонимиконом Витебщины являются: превалирование белорусских форм, наличие

диалектных модификатов (*Раманку*), преобладающая деминутивация, отражение в форме имени социального статуса и возраста именуемого, положительный коннотативный оттенок большинства модификатов.

Частушка – особый, актуальный жанр фольклора, вскрывающий проблемы общества, с юмором обращающийся ко всем реалиям жизни. Нами были рассмотрены 28 частушек, в текстах которых зафиксировано 129 неофициальных антропонимов. Необходимо отметить, что неофициальный антропоним занимает особую позицию в тексте частушки. Если в речи возможна лишь замена формы имени, то вариативность жанра позволяет использовать форму любого имени вместо употребленной. Эта подвижность денотата возможна благодаря обобщенности поэтической формулы. Однако такая обобщенность вскрывает и следующий факт: благодаря типизации образов возникают константные для жанра имена. Наиболее популярными неофициальными именами в текстах частушек являются: *Николай* (10%), *Сергей* (7,7%), *Григорий* (7,7%), *Александр* (6,9%). Имя *Никита* встречается в большинстве частушек, однако в полной, немодифицированной форме, в неофициальных вариантах оно отмечено среди редких (*Никитушка*, *Толик*, *Верка*, *Юрик* и т. д.). В образовании форм превалирует формантный способ (48 форм). Наиболее частотные форманты: **-к-, -еньк-, -ик-, -очк-** (в бел. огласке -ачк-); редкие: **-ут-, -ок-, -уш-/-юш-** и др.

Синтаксическая роль неофициального антропонима в частушке в основном – второстепенный член предложения (59 вариантов), т. е. объект действия. Этот факт объясняется тем, что частушка – сообщение о каком-либо событии, общественном недостатке и т. п. Обращение, содержащее неофициальный антропоним, превращает частушку в своеобразную бытовую сценку, мини-диалог, рассчитанный на участвующего в действии реципиента. Подобная частушка сопровождается невербальными действиями: яркой мимикой, танцем и пр. Коннотативный спектр неофициальных имен в частушке колеблется от положительного к отрицательному. Преобладает положительная коннотация (65 форм) и нейтральная (47 форм). Ироничная частушка транслирует свои функции и на неофициальный антропоним, который меняет коннотацию с положительной на отрицательную.

Таким образом, народная поэзия – это, чаще всего, повествование о каком-либо жизненном событии, состоянии, которое пережито человеком. Герой народной поэзии имеет разные имена, в том числе и их формы, которые проникают во все сферы его деятельности, в литературу, фольклор. Неофициальное имя в фольклоре выступает центральным элементом, т. к. оно эмоционально наполнено и характеризует его носителя так же, как и исполняемое произведение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Деревяго, А. Н. Имя собственное в художественном тексте : учеб.-метод. пособ. / авт. сост. А. Н. Деревяго. – Витебск : УО «ВГУ имени П. М. Машерова», 2008. – 195 с.

2. Поклонская, В. Н. Витебская частушка / В. Н.Поклонская, И. Л.Лапин. – Витебск, 1994. – 138 с.

3. Поклонская, В. Н. Народная лирика Витебского Поозерья : антология / редактор-составитель В. Н. Поклонская. – Витебск : УО «ВГУ имени П. М. Машерова», 2007. – 256 с.

Логуновская Е.Ю. (г. Минск)

ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ АКТУАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗА ВАМПИРА В РАЗНЫХ КУЛЬТУРНЫХ ЭПОХАХ

Современная литература отличается большим идейно-тематическим разнообразием, пестротой техник письма, а также множеством героев, из которых одним из самых ярких и популярных является вампир. В последнее время на экранах, на страницах книг и, более всего, в сети Интернет наблюдается всплеск вампирской тематики, что говорит о том, что современная культура специфична своей реанимацией различных культов, компонентов фольклора, среди

которых находится образ вампира. Теперь вампир – неотъемлемый образ современной культуры, не только модная, но и серьезная тема. Наверное, потому, что спрос рождает предложение. Какова же подоплека моды на вампиров?

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим типологию вампиров и её изменение на протяжении истории. Наше сознание четко фиксирует то, что вампир – это неживое существо (т. е. нежить), которое обязательно пьет кровь. Это – то общее место, которое присутствует в понимании образа вампира на протяжении всего периода его формирования и развития. Энциклопедия «Мифы народов мира» фиксирует понятие вампир и упырь (важно отметить, что разница лишь в транскрипции: относительно западноевропейской мифологии принят вариант «вампир», в восточнославянской его называют «упырь»): «Упырь, в славянской мифологии мертвец, нападающий на людей и животных, образ упыря заимствован народами Западной Европы у славян (см. Вампир). <…>», «Вампир, в низшей мифологии народов Европы мертвец, по ночам встающий из могилы и являющийся в облике летучей мыши, сосущий кровь у спящих людей, насылающий кошмары. <…> В славянской мифологии – упырь» [1].

Однако если говорить о более подробной характеристике, дискурс «вампир» в разных культурных эпохах формировался по-разному. На протяжении развития культуры можно выделить два основных взгляда на вампира (данная классификация является скорее исторической, нежели видовой, т. к. в рамках каждой из приведенных нами исторических групп существует множество видовых подгрупп):

1. Образ вампира, непосредственно заимствованный из фольклора.

Восходит к древнейшим рассказам о мертвецах, которые обнаружены по всему миру. Вампироподобные духи появляются в вавилонской демонологии, в раннем шумерском и санскритском фольклоре, по некоторым поверьям, первым вампиром был сын Адама и Евы Каин. Позже легенды о вампирах приходят в Восточную Европу, в частности Румынию, Венгрию и Сербию. В Беларуси верили, что вупыром (вупарам) после смерти становились те, кто при жизни был связан с нечистой силой [2].

Вампирическая тема проникает в западноевропейскую художественную литературу (если не брать в расчет множество медицинских трактатов, посвященных этой теме) благодаря балладе И.В. Гёте «Коринфская невеста» – в конце XVIII века. В балладе героиня возвращается с того света и совершает обряд инициации, выпивая кровь своего жениха. После чего последовала целая серия произведений о вампирах: поэма «Кристабель» С.Т. Колриджа, «Талаба-разрушитель» Р. Саути, «Гяур» Дж.Г. Байрона.

«И все же подлинный дебют вампира как литературного героя состоялся не в поэзии, а в художественной прозе. Он связан с рождением жанра готического или «черного» романа, который утвердился в европейской словесности рубежа XVIII–XIX веков как дискурс о загадочном, непостижимом, сверхъестественном и ужасном, тревожащий сознание человека Нового времени, как сенсационная форма сублимации коллективных и индивидуальных страхов» [3, с. 10], – писал С.А. Антонов в статье «Тонкая красная линия. Заметки о вампирической парадигме в западной литературе и культуре». Древнейшие представления не стерлись окончательно в человеческом бессознательном, став тем, что Карл Густав Юнг называет «архетипом», устойчивым элементом коллективного бессознательного.

2. Образ вампира, возникший в XIX веке в художественной литературе, – **вампир = аристократ**. Необходимо отметить, что именно с этого момента начинают появляться разные интерпретации образа вампира – подвиды данной группы (боится/не боится дневного света, можно/нельзя убить осиновым колом или серебряными пулями и т. д.). Этот тип вампира сохранился в современной литературе и культуре.

Обстоятельства рождения этого типа героя довольно интересны. В 1816 году в Швейцарии Дж.Г. Байрон и его личный врач Дж.У. Полидори встретились в женевской гостинице «Англия» с П.Б. Шелли, его женой Мэри, а также её сводной сестрой Джейн Клермонт. Байрон предложил собравшимся устроить состязание и сочинить собственную страшную повесть. В результате этой игры появляется известная книга Мери Шелли «Франкенштейн, или Современный

Прометей». П.Б. Шелли и Байрон отказались от идеи, проза была им явно далека. Полидори создал небольшую повесть «Вампир», получившую европейский резонанс. Он изменил образ вампира и сделал его модной литературной темой. «Полидори первым соотнес вампиризм с темой сексуальной страсти, отмеченной двойственностью страха/влечения» [3, с. 31]. Важно то, что «Полидори ориентировался на психологический и даже внешний облик героев байроновских поэм – и на образ самого Байрона, каким он сложился в сознании современников» [3, с. 33]. На тот момент Байрон находился на пике своей популярности, поэтому интерес к очень похожему на Байрона вампиру возник моментально.

Следующими становятся Брэм Стокер («Дракула» 1897), Энн Райс («Интервью с вампиром» 1973) и множество других авторов, которые продолжают изображать вампира как романтического героя: вампир аристократичен, блестяще образован, интересен, умен, красив, сексуален. Появляются и образы вампирш – соблазнительных роковых леди.

С.А. Антонов, на статью которого мы опираемся в нашей работе, говорит о психологизации и этизации образа вампира в последние десятилетия, начиная с романа «Интервью с вампиром» Энн Райс, по которому снят одноименный фильм. «Душевные терзания главного героя из-за своего вынужденного кровопийства, деление вампиров на «плохих» и «хороших» уже открыто включают героя в систему человеческих ценностей, радикально ревизуя тем самым классический вампирический канон» [3, с. 83]. Вместо традиционной фигуры хищного и смертельно опасного монстра, несущего человеку гибель, «Интервью с вампиром» предлагает образ возвышенного и страдающего существа, наделенного вполне человеческими нравственностью и разумом. «В культурно-философском смысле этот образ есть прямое порождение постмодернистской идеологии с характерным для неё пафосом размывания всевозможных границ» [3, с. 84], – замечает Антонов.

Отдельно надо отметить образы вампиров, которые создает русский писатель Сергей Лукьяненко в цикле «Дозоры». Они в высшей степени очеловечены: кроме того, что они не боятся дневного света, чеснока, серебра, вампиризм – скорее сверхъестественная способность, нежели проклятие.

Однако остается вопрос: почему порождение фольклора славянских и других народов, омерзительная кровожадная тварь вдруг стала неотъемлемым элементом литературы и превратилась в существо утонченное, интеллектуальное и эстетически привлекательное?

Возможно, образ утонченного и обладающего хорошими манерами вампира является метафорой исчезающего и вымирающего класса аристократии. Вымирание началось в конце XVIII века и продолжалось в XIX и XX веках. Именно странное состояние не-жизни и не-смерти, присущее вампирам, как нельзя лучше подходит для описания положения современной уцелевшей родовой аристократии. Физически эти люди живы, но социально они мертвы, они уже не играют никакой роли в обществе.

С другой стороны, объяснение можно найти в теории личности З. Фрейда. Вампир олицетворяет два основных стремления бессознательного человека: инстинкт жизни и инстинкт смерти, вампир, известно из фольклора, – это нежить, он не жив и не мертв: с одной стороны это человек после смерти, с другой стороны, он живой, и эту иллюзию жизни он стремится поддерживать. Также образ вампира, актуальный для современной культуры, характеризуется сексуальностью, кинорежиссеры и писатели, создавая этот образ, апеллируют к нашему либидо, по Фрейду, главному стремлению нашего бессознательного. Истории о вампирах – сублимация всего вышеперечисленного, популярность вампиров отражает накапливаемые в психике современного человека отклонения и перверсии.

Таким образом, можно сделать вывод о причинах, которые определяют популярность вампирской тематики на данном этапе:

– образ сверхчеловека, мотив приобретения сверхъестественных способностей (вампиры часто умеют читать мысли, видят будущее, обладают огромной силой, быстротой и т. д.);

– бессмертие, пусть не вечное (вампир не стареет, не болеет, убить его трудно);

– сексуальность и нечеловеческая красота, традиционно приписываемые вампирам;

– образ на стыке привлекательности и опасности (если вампир является положительным персонажем).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1987–1988. – Т. 1–2.

2. Міфы Бацькаўшчыны : энцыклапедыя / укл. Ул. Васілевіч. – Мінск : Беларуская энцыклапедыя, 1994.

3. Антонов, С. А. Тонкая красная линия. Заметки о вампирической парадигме в западной литературе и культуре / С. А. Антонов // Гость Дракулы и другие истории о вампирах. Антология. – СПб. : Азбука-классика, 2009.

Ляшкевіч Т.К. (г. Брэст)

ДА ПРАБЛЕМЫ МІФАСЕМАНТЫКІ ВОБРАЗА ЗЯМЛІ Ў СЛАВЯНСКАЙ ТРАДЫЦЫЙНАЙ КУЛЬТУРЫ

У сістэме народных уяўленняў пра свет, як вядома, важнае месца займаюць стыхіі і касмічныя аб'екты. У дадзеным артыкуле асноўная ўвага надаецца славянскім народным уяўленням, якія датычаць зямлі. Зямля – адзін з найважнейшых чыннікаў духоўнай традыцыйнай культуры славян, надзелены высокім семіятычным статусам. Пэўным аспектам семантыкі і функцыянавання вобраза зямлі прысвечаны шэраг прац айчынных і замежных даследчыкаў: У. Лобача, І. Швед, А. Ненадаўца, І. Крука, Т. Шамякінай, Р. Кавалёвай, І. Казаковай, І. Сахуты, В. Бяловай, М. Талстога і інш.

Перш за ўсё трэба адзначыць, што зямля – адна з асноўных касмічных стыхій побач з вадой, паветрам і агнём; першаэлемент, з якога ствараўся Сусвет. У касмаганічных легендах падкрэсліваецца, што першай Бог стварыў менавіта зямлю. Яна асэнсоўвалася як усеагульная крыніца жыцця, маці ўсяго жывога, у тым ліку і чалавека. Лічылася, што Бог стварыў чалавека з зямлі. Уяўленні пра зямлю цесна звязаны з паняццямі роду, радзімы, краіны [4, с. 558].

Паводле касмаганічных легендаў, зямная паверхня з'явілася ў выніку першага акту чароўнага стварэння свету: са здабытай са дна мора дробкі зямлі (пяску). Бог стварыў спачатку невялікі кавалак сушы, а затым рассунуў яе ў розныя бакі [1, с. 315]. Падобныя ўяўленні характэрныя як беларусам, так і іншым народам.

Па народных перакананнях, зямля «круглая як галка» (або «шпакова яйка») і стаіць на вадзе. На Палессі лічылі, што «зямля стаіць на вадзе, а вада на зямлі. Далеко е край зямлі, дзе зямля сходзіцца з небам. Кажуць, што толькі адзін салдат быў раз аж на краю зямлі, ён там убіў у небо гвоздь і павесіў свой клунак. Ці праўда, ці не, ён нават хадзіў на небо, але яму там не спадабаласо, бо на небе не нашоў ні тутуню, ні гарэлкі, а святыя, кажэ, от так і пазіраюць, насупіўшыса, рыхтык, як іх малююць на абразох. Напрыкрыло яму там з святымі, дак ён хутчэй папхаўся назад на зямлю, бо, кажэ, нідзе няма такого дабра, як дома на сваёй роднай зямельцы да калі яшчэ рады ў гады трапіцца якая-небудзь шчарбатая кварта гарэлкі» [6, с. 78].

У сярэдзіне зямлі ўвесь час гарыць агонь, «пад зямлёю ж жывуць людзі, толькі яны малыя, нядужыя, бо ў іх там не свеціць сонейко. Другія кажуць, што пад зямлёю е рэкі, вазёра й так шмат вады, што каб яна выступіла на зямлю, та быў бы зноў патоп і ён затапіў бы ўвесь свет» [6, с. 78]. Калі ж будзе канец свету, то зямля як бы перавернецца, і гэтыя людзі апынуцца на паверхні зямлі, тады як цяперашнія насельнікі пойдуць пад зямлю. З зямлёю, як мяжою паміж гэтым і тым светам, цесна звязана фразеалогія, якая абазначае набліжэнне да смерці: землёй пахнет (руск.), смярдзіць зямлёй (бел.). Калі вага малога дзіцяці вельмі вялікая, то казалі, што ён «не жылец», што яго «цягне да сябе зямля», гэта «зямное дзіця», якое хутка памрэ. Існавалі спецыяльныя варожбы, каб прадвызначыць лёс хворага дзіцяці: патрэбна было ўзяць дзве шклянкі з вадой. У адну кідалі жыта (такая вада называлася «жывой»), а ў другую – жменьку зямлі («мёртвая» вада), і варажбітка разглядвала ў вадзе ворага, які чыніць дзіцяці зло. У славян існавала павер'е, што пакойнік цяжэйшы за жывога чалавека. Каб валам было лягчэй везці нябожчыка, да

калёс раілі прывязаць вяроўку, якая павінна валачыцца па зямлі, робячы лягчэй вагу памерлага. Згодна з украінскай прыкметай, калі сабака вые, апусціўшы галаву да зямлі, гэта прадказвае смерць [1, с. 315]. Гэтая прыкмета, у якой актуалізуецца апазіцыя «верх/ніз», вядомая і беларусам.

Зямля, паводле міфапаэтычных уяўленняў, – жывая істота, якая нясе ў сабе жаночы пачатак. Яна нібыта апладнялася жыватворным дажджом. Таму ў песенных і празаічных творах яе называюць «маці-сырая зямля». Зямля як карміцелька лічылася святой, што тлумачыць паважнае, асцярожнае стаўленне да яе: «Без патрэбы няможна зямлю біць, зневяраць ці пашкудзіць чым-небудзь, бо зямля святая, яе Бог даў нам як матку, а матку трээ шанаваць»; «Зямля святая, яна ўсё родзіць, яна пестуе нас у маленству, яна нас корміць і поіць, а як прыдзе час, захавае нашы косці» [6, с. 77]. Двухполюснасць стасункаў чалавека з зямлёй выразна адлюстраваная ў пахавальнай абраднасці і каляндарных святах, звязаных з ушанаваннем продкаў. Перад пахаваннем нябожчыка абавязкова абмывалі і пераапраналі ва ўсё чыстае, новае. Смерць і пахаванне разглядаліся як вяртанне ў матчына ўлонне. Але зямля як чыстая стыхія магла не прымаць «закладзеных», «нячыстых» нябожчыкаў (самагубцаў, чараўнікоў), таксама як і забітага перуном чорта, змея і інш. дэманалагічных персанажаў [4, с. 558]. Паводле запісаў А. Сержпутоўскага, існавала забарона чапаць зямлю ў перыяд яе зімовага сну – ад Пакроваў і да Радаўніцы (можа быць смерць у сваёй сям'і або неўраджай).

Сакралізацыя зямлі адлюстравалася ў клятвах і прысяганнях беларусаў. Самай моцнай клятвай (ад якой нельга адрачыся ні пры якіх абставінах) лічылася тая, калі чалавек спачатку цалаваў, а пасля з'ядаў жменьку зямлі (Як клянуцца, та зямлю цалуюць, зямлі кланяюцца, яе лічаць святою, маткаю ўсяго, што жыве на свеце. Самы свет лічаць зямлёю, бо кажуць: «Пайшоў у свет, у чужыя людзі» або: «Свет вялік, а дзецца не(г)дзе) [6, с. 78–79]; «Самая страшная клятва для беларуса – гэта клятва, сказаная з зямлёю ў роце ці ў руцэ. Такой клятваю карыстаюцца рэдка, і калі беларус што-небудзь пацвярджае, узяўшы шчопаць зямлі ў рот, то яго землякі яму несумненна павераць. Калі ж ён схлусіць, то думаюць, што пачарнее, як зямля»; «Зямлёю прысягаюць і на доказ праўдзівасці ядуць яе. У многіх месцах жанчынам не дазваляюць есці зямлю, і яны ў час клятвы толькі цалуюць яе, як прысяжнікі цалуюць крыж і Евангелле» [3, с. 42]). Зямля з'яўляецца крытэрыем чалавечай маральнасці наогул. Так, за грахі чалавека зямля можа праваліцца або праглынуць горад, вёску ці манастыр. «Ёсць павер'е, што перад надыходам усенародных бедстваў зямля стогне штораніцы, перад узыходам сонца. Людзі, надзеленыя чуйным слыхам і прытым дасведчаныя ў варажбе, могуць чуць гэты стогн і загадзя прадказваць розныя бедствы: голад, мор, вайну і г. д., паколькі стогн зямлі змяняецца адпаведна характару бедства. Так, перад голадам да стогну далучаецца плач дзяцей, перад морам – пахавальныя галашэнні, перад вайной чуваць асаблівы гул, нібыта ад мноства ног і капытоў» [3, с. 42].

Незвычайнымі ўласцівасцямі надзялялі сваю зямлю пушчанцы: «З даўніх часоў пушчанцы верылі, што іх зямля і ўсё, што на ёй прарастае, ад маленькіх каменьчыкаў да вялізных валуноў, – жывое. Як у целе чалавека па сасудах рухаецца кроў, так і ў целе зямлі па каналах-пластах пульсуе энергія жыцця, а ў месцах перасячэння гэтых каналаў утвараюцца цудадзейныя «вузлы», дзе энергія набывае незвычайную моц. Іх называюць месцамі сілы. Досыць пабыць у пушчы два тыдні, і ў цябе нібыта абнаўляецца кроў» [5, с. 11–12].

Родная зямля, узятая чалавекам з сабой на чужыну, адыгрывала ролю абярэга. Пасля ягонай смерці яе клалі ў магілу. Каб хлопец адслужыў у войску і вярнуўся дадому жывым і здаровым, у час яго провадаў у войска выконвалася рытуальнае дзеянне: правай босай нагой хлопец пакідаў на зямлі каля парога выразны адбітак. Маці збірала зямлю са следам у чыстую хусціну, завязвала на два вузлы і несла ў хату, каб захоўваць на покуці ўвесь тэрмін вайсковай службы. «Выпраўляючыся ў чужую старану, бяруць з сабой жменю роднай зямлі, але не дзеля таго, каб быць з ёю пахаваным, а каб высыпаць яе на чужыне ў крыніцу, калі вада там нясмачная» [3, с. 558].

Вобраз зямлі цесна звязаны з культам продкаў. З аднаго боку, продкі лічыліся валадарамі зямлі, а з другога – яна была іх вечнай калыскай, улоннем: «Зямля святая, яна наша маці, яна нас жывых корміць, а па смерці да сябе прыхіляе» [3, с. 41]; «Зямля адна на свеце, яна наша матка, бо ўсе мы ат яе радзіліса, усіх яна й прыме, як мы памром», «Зямля святая, яна ўсё

родзіць, яна пестуе нас у маленству, яна нас корміць і поіць, а як прыдзе час, захавае нашы косці» [6, с. 77].

Як усё жывое, зямля нараджалася вясной, а памірала ўвосень. Паводле ўяўленняў беларусаў, зямля «замыкаецца», засынае на зіму і «адмыкаецца», прачынаецца ўвесну. Гэтая акалічнасць выклікала да жыцця шэраг абрадавых дзеянняў, скіраваных на павелічэнне спору зямлі. Адначасова гэтыя дзеянні жорстка рэгламентавалі паводзіны чалавека ў дачыненні да яе. Каб хутчэй зямля абудзілася, выкарыстоўвалі розныя магічныя прыёмы. На Масленіцу рабілі лёдавыя горкі – сімвал цяжарнасці зямлі, на Саракі дзяўчаты разрывалі сорак вяровачак, што сімвалізавала разрыў зімовых путаў зямлі, на Вялікдзень з горак качалі яйкі, каб абудзіць яе і паспрыяць урадлівасці, а таксама ахвяравалі ёй рэшткі святочнай ежы. У час дажынак на ніве пакідалі «вялесаву бараду», каб захаваць спор на будучы год [5, с. 201].

Верылі, што зямля (верагодна, як помслівая стыхія, локус хтанічных істот) магла справакаваць розныя хваробы. Разам з тым яна ўспрымалася як аб'ект, ад якога залежыць пазбаўленне ад немачы. Лічылі, што зямля дапамагае пазбавіць дзіця ад плаксаў (Як плача, то якая бабка прынімала, каб тая і адхадала. Малітвачку нейкую пагаворыць, і дзяцятка ўспакоіцца. А маці клала на зямлю, пераступала тры разы: «Якая маці радзіла, каб тая і адхадзіла. І паплюе. Пераступаць нада тры разы навотліў, не прама, во так бокам. А пляваць цераз леву руку)» [2, с. 95]. Таксама верылі, што зямля дапамагае дзіцяці хутчэй пачаць гаварыць. Магічна выкарыстоўвалі зямлю і пры жаночых, інфекцыйных, скураных, псіханеўралагічных хваробах, а таксама ў хірургіі, стаматалогіі і іншых лекавых практыках: «Як гром грыміць первы, пакачацца па сырой зямлі. Каб спіна не балела, каб цэлы год быў здаровы. Зямля даець сілы і ня будзеш балець» [2, с. 506]; «Ад пуду станавілі, там дзе цень, зямлю выбіралі, дзе плечы, галава, а тады тую зямлю палілі і курылі ёй, і ніткай курылі, што меруць, паставіць, каб дым ішоў» [2, с. 700]; «Вымяралі, паставюць рабёнка, каб была цень. Нож бяруць і ад пяткі пачынаюць і па ўсяму целу і тады ножыкам па лбу памажуць. Зямлю паскрабеш па палу ў хаце, нажом па палу, а тады па лбу» [2, с. 703].

Завяршаючы агляд славянскіх народных уяўленняў пра зямлю, трэба адзначыць, што семантыка гэтага вобраза шматаспектная і ў сваёй аснове надзвычай архаічная. У залежнасці ад кантэксту, вобраз зямлі выяўляе амбівалентныя значэнні, суадносіцца з сістэмай устойлівых міфалагічных ўяўленнях пра светабудову. У беларускіх народных вераваннях зямля звязваецца з іншасветам, вобласцю смерці, душамі памерлых, а таксама надзяляецца ўласцівасцю магічна ўздзейнічаць на лёс жывых людзей і на прадметы, якія знаходзяцца на ёй. З сімволікай зямлі звязаны шматлікія варожбы, прысяганні, павер'і і прыкметы, акты жывёлагадоўчай, аграрнай магіі і народнай медыцыны. Зямля ўвасабляе жаночы пачатак, асацыюецца з плоднасцю, чысцінёй, святасцю, радзімай.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Белова, О. В. Земля / О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, А. Л. Топорков // Славянские древности : в 5 т. Т. 2 / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1999. – С. 315–321.

2. Валодзіна, Т. В. Народная медыцына : рытуальна-магічная практыка / уклад. і паказ. Т. В. Валодзінай. – Мінск : Беларуская навука, 2007. – 776 с.

3. Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча : у 3 кн. Кн. 1. – Мінск : Беларусь, 2010. – 574 с.

4. Крук, І. І. Зямля / І. І. Крук, У. І Лобач, Я. М. Сахута // Беларускі фальклор : энцыклапедыя : у 2-х т. Т. 1 : А - К / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш]. – Мінск, 2005. – С. 558–559.

5. Малей, Г. М. Пушчанскія скарбы : легенды і паданні / уклад. Г. М. Малей ; пераклаў з рус. мовы К. В. Камейша ; маст. С. А. Волкаў. – Мінск : Беларус. энцыкл. імя П. Броўкі, 2009. – 56 с.

6. Сержпутоўскі, А. К. Русальная нядзеля. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі ; склад., уступ. арт., пасляслоўе, навук. рэд., літ. апрац. У. К. Касько. – Мінск : Выш. шк., 2009. – 478 с.

Макарава А.В. (г. Мінск)

ПАЭЗІЯ МАКСІМА ТАНКА І ФАЛЬКЛОР: УПЛЫВЫ, НАСЛЕДАВАННІ, ПЕРАЙМАННІ

Народная лірыка аказала вельмі моцнае ўздзеянне на станаўленне творчага стылю Максіма Танка. Беларускія песні і казкі суправаджалі Максіма Танка ад самай калыскі і заўсёды чаравалі паэта. Для яго гэта невычэрпная скарбніца народнай мудрасці, своеасаблівая школа, спасцігнуўшы якую, кожны чалавек далучаецца да свайго народа і яго культуры. У юнацкія гады, нават у часы падпольнай працы, пісьменнік сам запісваў народныя песні і прыказкі, а крыху пазней старанна вывучаў фальклорныя зборнікі. Цікавасць да беларускага фальклору падахвочваў і падтрымліваў у паэта Р. Шырма. Жывучы ў Вільні, Максім Танк не прапускаў ніводнага канцэрта беларускай песні.

Свой пункт погляду на ролю народнай творчасці ў жыцці грамадства пісьменнік выклаў у вершы ***«Казкі»***. Людзі прыходзяць на свет па-рознаму, але ўсе яны гадуюцца на казках, якія чуюць ад роднай матулі: *«Яны вучаць / Родную мову любіць, / На крылах юнацтва / Ўздымацца пад хмары, / З няпраўдай змагацца, / А з праўдай дружыць»* [1, с. 385]. За ўсё гэта лірычны герой *«паставіў бы помнікі матчыным казкам»* [1, с. 385].

В. Рагойша слушна заўважае: «Багатая рытмічная арганізацыя бытавой, абрадавай, любоўнай песні, зайздросная суадпаведнасць інтанацыі і сэнсу ў галашэннях, ярка выражаны танізм замоваў – усяго гэтага не мог не адчуць паэт» [2, с. 138]. Вядома, у фальклоры паэт знайшоў для сябе найбагацейшую скарбніцу ідэй, вобразаў і цэлых сюжэтаў і заўсёды шчодра чэрпаў з яе. Калі браць толькі буйныя творы, напісаныя ў значнай ступені на фальклорным матэрыяле яшчэ ў дакастрычніцкі перыяд, прыйдзецца прыгадаць і ***«Сказ пра Вяля»*** [3, с. 151], і ***«Казку пра Музыку»*** [3, с. 317], не гаворачы ўжо пра шматлікія вершы, створаныя па народных матывах або вытрыманыя ў фальклорным духу.

Ранні Максім Танк тыпалагічна набліжаны да песеннай народнай творчасці характарам лірычнага героя, пэўнымі асаблівасцямі яго светабачання. Многія яго вершы некаторымі момантамі праблемна-тэматычнага зместу, паэтызацыяй народнага жыцця, побытавымі замалёўкамі, эмоцыямі і пачуццямі выявілі адметнасць беларуса-селяніна, яго адносіны да навакольных з'яў і прадметаў, грамадскіх працэсаў і змен (верш ***«Грукаючы ў дзверы»*** [3, с. 26]).

Калі гаварыць пра вобразны свет ранняй лірыкі пісьменніка, то ў ім адчуваецца, з аднаго боку, імкненне да адухаўлення навакольнага свету, а з другога – апрадмечванне і адухаўленне такіх паняццяў як ***гора, думы***: *«Гімнам кроў бруіць у жылах. У астрозе думам цесна»* [3, с. 44]; *«Шуміць васількавая ніва, шуміць каласістае гора»* [3, с. 28]; *«Доля шэрай разаткала ніткай паясок апошні»* [3, с. 90] і інш.

Аднак Максім Танк ніколі не стаў бы сур'ёзным і арыгінальным мастаком, калі б ён абмяжоўваўся толькі звычайнай апрацоўкай фальклорных тэм і матываў. На думку Дз. Бугаёва, «ён умеў творча пераўвасобіць народныя здабыткі, паставіць іх на службу актуальным паэтычным задачам свайго часу і патрабаваў гэтага ад другіх заходнебеларускіх пісьменнікаў» [4, с. 34]. Найперш пісьменнік імкнуўся працаваць з тым фальклорным матэрыялам, які яскрава адлюстроўваў спецыфіку і прыроду народнага мыслення, быў глыбокім «з пункту гледжання зместавых асаблівасцей, ідэйна-сэнсавага напаўнення і ўдалымі ў мастацка-эстэтычных адносінах» [5, с. 36]. Пераасэнсаваныя, унутрана абноўленыя, народныя матывы і вобразы, сродкі і прыёмы садзейнічалі ўзнікненню індывідуальна-адметных, самабытных мастацкіх твораў.

Напрыклад, возьмем верш ***«Ой, не гніце, ветры»***. Яго адкрывае паралелізм – адзін з важнейшых прыёмаў народнай песні, які ўласцівы фальклору яшчэ з даўніх часоў: *«Ой, не гніце, ветры, вербаў над ракою, / Над ракою быстрай не шумі, чарот. / Думала дзяўчына ранняю зарою, / Летняю зарою ды каля варот»* [3, с. 90]. А. Весялоўскі пісаў, што «у фальклорным паралелізме супастаўляюцца два матывы, адзін падкрэслівае другі, прычым перавага на баку таго, які напоўнены чалавечым зместам» [6, с. 144]. Чалавечая асоба ў ім паказваецца праз своеасаблівую прызму прыроды. Акрамя гэтага прыёму верш пераняў ад народнай

песні некаторыя элементы сіметрычнасці пабудовы, рытміка-інтанацыйнага ладу, гукавой аформленасці. У ім сустракаюцца фальклорныя па сваім паходжанні паэтычныя звароты: *«Ой, не гніце, ветры, вербаў над ракой»; «Не кукуй, зязюля, хоць так ныюць грудзі»* [3, с. 90]. І пры гэтым яго не зблытаеш з народнай песняй. Верш паэта адметны і цікавы характарам светаўспрымання канкрэтнай асобы. Эмацыянальна-псіхалагічную нагрузку нясе ў ім кожная структурна-кампазіцыйная адзінка.

Прыкладна гэта ж можна казаць і адносна напісанай пазней паэмы ***«Сказ пра Вяля»*** [3, с. 151], якая асобнымі сваімі рысамі набліжана да народных казак ***«Каваль-багатыр», «Асілак»***, але засталася творам самастойным як па сваёй сюжэтна-вобразнай пабудове, так і стылёва. Роля ўмоўных казачных элементаў заключаецца тут у тым, што яны адцяняюць характэрныя рысы канкрэтна-рэалістычнага, паўнакроўнага вобраза народнага помніка.

Трапнае параўнанне, метафара, гаваркі эпітэт, дыялектызм напачатку шмат у чым спрыялі выпрацоўцы самабытнага пісьма Максіма Танка: *«доля чорнага жыцця», «вецер <...> ныў, шумеў, стагнаў»* («Пад шум непагоды»), *«грамадой <...> возьмем за грудзі бяду», «скрыпка, кнігаўкай падбітай, плакаць плакала адна»* («Ходзіць вецер... «), *«шэрая восень», «косы чорныя» ночы»* («Ой, ды на зары...»), *«каласістае гора», «доля крывавая, мазольная»* («Там, дзе шуміць каласістае гора»), *«думы чорныя», «вочы сінія»* («Загараліся шляхі зорныя...»), *«дарога – шырокі ручнік саматканы...», «думы, як хмары», «глядзяць вочы з голаду смела, шырэй, як панскае поле, як неба»* («Над азёрамі»), *«неба вясною зазвоніць, як медзь»* («І песні, і сонца...»), *«як далонь помню дно і затокі»* («Над Нараччу») і інш. Гэтаму ж садзейнічала выкарыстанне некаторых іншых фальклорных прыёмаў і сродкаў, напрыклад, такіх, «прыём звужэння», зместавая абумоўленасць і канкрэтызацыя-ўдакладненне кожнага папярэдняга вобраза наступным (***«Жаць ідзе батрачка рана...»*** [3, с. 74]), з’ява сінаніміі (***«З поля полем ідучы...»*** [3, с. 79]), суфіксацыя, жанравыя элементы быліны, прыпеўкі, характэрныя асаблівасці народнай фразеалогіі і інш.

Не намі заўважана, што беларускі фальклор багаты на традыцыйныя сінанімічныя пары слоў, якія сведчаць пра глыбокую назіральнасць народа. Вялікая іх роля ў апісанні нацыянальнай адметнасці характару героя, выяўленні складанага свету яго духоўных перажыванняў. Максім Танк звярнуў увагу на гэту асаблівасць: *«Ты пайшла за ім услед / Праз палын, палын горкі-траву. / Хустку, быццам маку цвет, / Ты закінула на галаву»* [3, с. 79]; *«Савой–птушкаю цемнакрылаю / Прыляцела з лясоў ціха ноч»* [3, с. 87].

Досыць цікавай уяўляецца тая акалічнасць, што ў фальклорных «словах-дуэтах» паэт шмат змяняе на свой намер – як адносна зместу, так і формы, надаючы ім адметнае сэнсава-вобразнае напаўненне і афарбоўку. Напрыклад, прапаноўвае на месца аднаго з гэтых слоў сваё, як правіла, гаваркое і выразнае: *«Ці падуць калі / Мае песні-сны / На прасторы ніў / Роднай стараны?»* [3, с. 69]; *«Колькі часу шукаў я Сцяжыны-дарогі / Да бунтарных напеваў вясны-перамогі»* [3, с. 18]. У многіх вершах можна знайсці ўласна аўтарскія сінанімічныя спалучэнні: *«Пакой, як скрыня, з глухім акном. Стол-інвалід падпёр сцяну»* [3, с. 43]; *«І ці шмат юнакоў у падвалах-астрогах / Дні свае каратаюць»* [3, с. 108]; *«Родная вёска, паслухай ты іх! / Чуеш свайго песняра-валацугу?!»* [3, с. 70] і інш.

Максім Танк многае пераняў ад сінтаксісу фальклорных твораў. Шмат у якіх народна-паэтычных жанрах шырокае распаўсюджанне набыў прыём паўтору слоў і словазлучэнняў. Напрыклад, калі гаварыць пра песню, то ёй належыць досыць важная роля ў сістэме акцэнтацыі пэўнага моманту пры раскрыцці асаблівасцей духоўнага свету героя. Якраз гэты прыём быў адным з асноўных у духоўна-мастацкім пачатку шэрагу вершаў Максіма Танка: *«Загараліся шляхі зорныя – / Зоры зорныя над паласой. / Пазбіраліся думы чорныя – / Хмары чорныя над галавой»* [3, с. 87].

Паэт выкарыстоўвае ў сваіх вершах трывала замацаваную ў баладах, казках, іншых жанрах вуснай народнай творчасці пабудову фразы з паўтораў прыназоўнікаў, а таксама песенную інтанацыю: *«– Век хаджу дарогай, / Пуцявінай польнай, / Па дварах, парогах / З сваёй псcняй вольнай. / Бы ў салому стрэх я, / Так у думкі-мары / З пераззвонам смеху / Кідаю пажары»* [3, с. 47].

Такім чынам, фальклор з’явіўся для Максіма Танка моцным падмуркам у станаўленні яго як пісьменніка. Паэт імкнуўся зразумець дух народа, успрыняць яго пункт гледжання на розныя падзеі і з’явы. Разам з тым Максім Танк авалодваў арыгінальнай вобразнасцю, вучыўся глыбей адчуваць хараство і выразнасць народнага слова. У сувязі з пашырэннем кругагляду, пранікненнем у сутнасць складаных жыццёвых і творчых працэсаў, аспекты пісьма паэта ўдасканальваюцца, асаблівасці сацыяльна-філасофскага мыслення паглыбляюцца і ўскладняюцца, а сама лірыка набывае рысы арыгінальнасці, самабытнасці.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Танк, М. Збор твораў : у 4 т. / М. Танк. – Мінск : Беларусь, 1967. – Т. 4. Вершы. Зборнікі. Пераклады. – 700 с.

2. Рагойша, В. П. Паэтыка Максіма Танка / В. П. Рагойша. – Мінск : Выд. БДУ імя У. І. Леніна, 1968. – 228 с.

3. Танк, М. Збор твораў : у 4 т. / М. Танк. – Мінск : Беларусь, 1966. – Т. 1. Вершы і паэмы. – 576 с.

4. Бугаёў, Д. Паэзія Максіма Танка / Д. Бугаёў. – 2-е выд., выпр., дап. – Мінск.: Бел. навука, 2003. – 311 с.

5. Мікуліч, М. У. Максім Танк і сучасная беларуская лірыка / М. У. Мікуліч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1994. – 191 с.

6. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 648 с.

Марчанкава А.В. (г. Брэст)

ПАМІНАЛЬНЫ АБРАД «ДЗЯДЫ» НА БЯРОЗАЎШЧЫНЕ

Наша беларуская зямля моцная менавіта тым, што з пашанай і любоўю жывыя ставяцца да памяці памерлых, да сваіх каранёў. Найбольш значным памінальным днём у вёсках Бярозаўскага раёна лічыцца Змітраўская субота (Дзяды). На Змітраўскія Дзяды памінаюць усіх без выключэння дзядоў-продкаў, незалежна ад месца іх пахавання. Дзяды лічацца апекунамі жывучых на зямлі, апекунамі магутнымі, суровымі і адначасова ласкавымі, здольнымі прынесці ў хату і шчасце, і вялікую бяду, у залежнасці ад таго, як іх сустрэнуць. Вераць, што ў гэты святы вечар душы продкаў злятаюць на зямлю ці выходзяць з магіл, каб даведацца, як жывуць нашчадкі, як яны вядуць гаспадарку, як ідуць іх сямейныя справы, як жывыя захоўваюць даўнія радаводныя звычаі.

Дзяды святкуюць на трэцім тыдні пасля Пакроваў. Адбываюцца яны ў вёсках Бярозаўскага раёна ў розныя дні. Этыялагічная легенда, запісаная ў в. Рачыца, тлумачыць розную часавую прымеркаванасць Дзядоў наступным чынам: цар Дзмітрый, ідучы з войскам на вайну і пераязджаючы з адной мясцовасці ў другую, усюды прасіў маліцца за душы тых воінаў, якія па волі Божай загінулі на вайне. З таго часу ўстаноўленыя памінкі (Змітраўскія Дзяды) адбываюцца ў вёсках Бярозаўскага раёна ў тыя дні, калі цар Дзмітрый праязджаў праз іх [*1]. Насельніцтва вельмі старанна рыхтуецца да гэтага памінальнага дня. Напярэдадні Дзядоў гаспадыні ачышчаюць не толькі душу, але і антрапагенны асяродак: прыбіраюць у хаце, наводзяць парадак на падвор’і, мыюць падлогу. Усе члены сям’і мыюцца ў лазні, бо кажуць: «Трэба грэшнае цела абмыць, а потым і Дзяды адбыць» [*1]. Пасля таго як памыюцца, прадпісваецца абавязкова пакінуць у лазні вядро з чыстаю вадою і венік для нябожчыкаў, і ў той дзень у лазню больш не заходзяць. На вячэру ці на абед гатуецца вызначаная традыцыяй колькасць страў, звычайна няцотная (напрыклад, 7 або 9). Жыхарка г. Белаазёрска Галоўчык Зоя Рыгораўна апавядае, што рыхтавалі розныя стравы: «Кашу обязацельно какую-то. Пшоную готовили, раньшэ ж рыса не было, потом квас варили обязацельно с грибами, ну такой капусты немного кислой, вот, ну хлеб обязацельно пекли, то бульбу варили. Фасоль обязацельно варили» [*2].

Для тых, хто памёр у дзяцінстве, пякуць аладкі («ладкі-ладачкі») і кладуць іх на чыста вымытыя падаконнікі. На Бярозаўшчыне лічаць, што Дзяды – гэта свята для «абжор», кажуць, «што пасля таго, як у пятніцу елі посны квас, у суботу трэба сем разоў паесці, каб шчокі ўспухлі» [*1].

Перад абрадавай вячэрай лепшае (сакральна вылучанае) месца – у куце ці ля печы – нязменна пакрываюць дыванам ці абрусам і пакідаюць пустым. Не смяюцца і не спяваюць, усе засяроджаныя, прыслухоўваюцца да розных гукаў, асабліва дзеці. У бажніцы гарыць свечка. Усе члены сям'і садзяцца за стол, а гаспадыня ставіць боб або гарох, кашу. Чарка, талерка, відэлец ставяцца на стол каля невялікай булкі хлеба, якую дастаюць з печы і ламаюць, каб пара пайшла. «Ещё ламали хлеб, не резали имено, а ламали так, штоб с него щэ пар выхадзил, каждый себе отламывал по кусочку. Вжэ каждый там по одной, по две фасоли должэн взять с общей тарелки» [*2]. Лічыцца, што ў гэтую хвіліну душы продкаў нябачна прыходзяць і, седзячы за сталом, жывяцца парай, што ідзе ад хлеба і ад страў. Гаспадар запальвае свечку і чытае малітву. Адначасова з запрашэннем продкаў (пачынаючы з апошняга сярод памерлых) ён адкрывае акно ці дзверы, паколькі лічыцца, што такім чынам трапляюць у хату душы шанаваных продкаў. Гаспадар сям'і на асобны сподачак тройчы адкладвае па лыжцы з кожнай пададзенай стравы «и ночь оно стоит, мол, придёт и будет кушать» [*2].

Пачынаецца вячэра. Гаспадар спрабуе стравы і кладзе лыжку на стол. Лыжку за кожным прыёмам ежы ўсе кладуць на стол і абавязкова выемкай не ўніз, а ўверх. Іначай нябожчыкі «перавернуцца» ў магілах тварамі ўніз. Затым усе ядуць, ужо не кладучы ежу на рытуальны сподачак. На працягу ўсяго памінальнага застолля стрымана гутараць пра дзядоў. Прыгадваюцца найбольш значныя выпадкі з жыцця тых, каго памінаюць, іх знешнасць, словы, наказы, звычаі. Няма месца ўспамінам пра адмоўныя рысы. Напрыканцы рытуальнага частавання падаюць саламату – сушаныя яблыкі, грушы, ягады, вараныя на мёдзе, або аўсяны кісель. Пасля вячэры ўсе ўстаюць з-за стала адначасова і гаспадар звяртаецца да «тагасветных» гасцей: «Святыя Дзяды! Елі і пілі, ідзіце ж да сябе!» [*1]. Стол звычайна не прыбіраюць, а толькі прыкрываюць чыстым абрусам. Жыхарка вёскі Здзітава Бярозаўскага раёна Кавалевіч Вольга Мікалаеўна апавядае: «Вечором сядзем і запрашаем Дзядоў тых і снедаем, а ўтром рана встаём і ўсё прачам, а ноч усё стаіць! Ніхто не чапае» [*3]. А назаўтра зноў сядаюць за гэты стол і гавораць: «Святыя радзіцелі! Просім з намі снедаць, каторыя ўчора спазніліся або зусім не былі, можа, будзеце гневацца, не забывайце да прыбывайце» [*1]. Міску «дзедавых» страў аддаюць дзецям, каб яны крышку паелі з яе і не палохаліся перуноў, навальніц. Астатняе аддаюць толькі «чыстай жывёле», такой, як карова, конь або свойскія птушкі. Строга забараняецца карміць рытуальнай ежай свіней.

Такім чынам, можна адзначыць, што з памінальным абрадам Дзяды на Бярозаўшчыне звязаны цэлы шэраг міфалагічных уяўленняў, рытуальных актаў, многія з якіх захоўваюць вербальны кампанент. Асноўная мэта гэтага звычаю зводзіцца да таго, што чалавек лічыць неабходным для сябе ўвайсці ў кантакт з душамі продкаў, кліча іх адпаведнымі пачастункамі, выдзяляе дзеля іх частку са свайго агульнасямейнага дабрабыту ўзамен на тое, што душы памерлых продкаў ва ўсім будуць дапамагаць жывучым на зямлі родзічам. Дзякуючы гэтаму святу людзі імкнуцца ачысціць сваю душу дабром і міласэрнасцю, ушаноўваць памяць продкаў і выхаваць сваіх дзяцей, каб яны гэтую памяць і пашану да продкаў перадалі сваім дзецям.

ЗАЎВАГІ

[*1] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы архіва вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

Інфарманты:

*1 Амяльчук Ніна Аляксееўна, 1926 г.н., в. Рачыца Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобл.

*2 Галоўчык Зоя Рыгораўна, 1940 г.н., г. Белаазёрск Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобл.

*3 Кавалевіч Вольга Мікалаеўна, 1940 г.н., в. Здзітава Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобл.

Мацука В.В. (г. Брэст)

АДЛЮСТРАВАННЕ ІМЕНАСЛОВУ СТАРАЖЫТНЫХ СЛАВЯН У ГІСТАРЫЧНАЙ ПРОЗЕ З. ДУДЗЮК

Прадметам мастацкага аналізу ў гістарычным прыгодніцкім рамане Зінаіды Дудзюк «Велясіты» стала адна з невядомых старонак даўняй славянскай гісторыі. Пісьменніца ўзнаўляе падзеі IX–X стагоддзяў н. э. – процістаянне старажытнай славянскай дзяржавы Велясіціі з Візантыйскай імперыяй. У аповесці-хранографе «Славянскія князі» пісьменніца, абапіраючыся на звесткі, пакінутыя старажытнымі гісторыкамі, адшуквае даўнія сляды славянскіх плямёнаў – смалян, магілян, селічаў, рачан, лісічан, сапаў, люцічаў і іншых – на помніках культуры чалавецтва. Ажыўляючы далёкія постаці слаўнай мінуўшчыны, З. Дудзюк умела выкарыстоўвае вобразна-выяўленчыя магчымасці ўласных імёнаў, якія з'яўляюцца каштоўным помнікам матэрыяльнай і духоўнай культуры продкаў. У анамастычных даследаваннях не раз заўважалася, што імёны маюць важнае значэнне не толькі як матэрыял мовы, але і «як помнік поглядаў, паняццяў і ўяўленняў народных, у імёнах нярэдка адлюстроўваецца характар і дух народа лепш, чым ва ўсіх іншых гістарычных помніках; у гэтым выпадку ўласныя імёны служаць скарочанай гісторыяй унутранага быту і духу народнага, і нярэдка, дзе маўчаць хронікі і гістарычныя помнікі, там пачынае гаварыць слова» [1, с. 29].

Асаблівасці светаадчування старажытных народаў з рознымі веравапннямі перадаюцца Зінаідай Дудзюк праз ужыванне ***тэонімаў*** – найменняў бостваў. Нашы продкі верылі, што навакольны свет напоўнены багамі і духамі, імкнуліся мірна суіснаваць з боствамі, пастаянна звярталіся да іх. Адным з галоўных багоў, якому пакланяліся славяне, быў гаспадар Дзікай прыроды, уладар непазнанага, магутны ***Вялес***. Імя яго носіць племя (***велясіты***) і стольны горад княства (***Волас***). Князі велясітаў (напрыклад, ***Веляслаў***) называюцца імёнамі, у склад якіх уваходзіць найменне бога. У час навальніцы людзі звярталіся да ***Перуна*** з мальбой нікога не забіваць. А дзяўчаты прасілі дапамогі ва ўладкаванні асабістага жыцця ў ***Лады-***заступніцы, апякункі шлюбаў. Падчас пахавання душу памерлага на той свет суправаджалі ***Жаля*** і ***Гаруня***, багіні плачу і смутку. У замовах ад хваробы і смерці гучыць назва ***Алатыр-камень*** – святы камень, бацька ўсіх камянёў, пасярэднік паміж Богам і чалавекам. Прыгадваецца і востраў ***Буян***, які знаходзіцца ў цэнтры свету і надзяляецца асаблівай цудоўнай сілай і значнасцю. Мусульманін ***Муса*** ўзносіць малітвы ***Алаху***, а жыхары Візантыі пакланяюцца ***Ісусу Хрысту***. Праўда, візантыйская базіліса Ірына (хазарка ***Багдагуль*** па нараджэнні) «*сам-насам пакланялася магутным язычніцкім багам і толькі ад іх чакала яна дапамогі. Асабліва часта звярталася да ўсемагутнага бога неба* ***Тэнгры***».

Творы З. Дудзюк цікавыя і адметныя спалучэннем свету рэальных падзей і постацяў айчыннай гісторыі са светам падзей і персанажаў, народжаных уяўленнем аўтаркі. Таму ўсе зафіксаваныя ў творах антрапонімы мы можам падзяліць на дзве групы. Па-першае, гэта імёны рэальных гістарычных асобаў, па-другое, гэта празванні персанажаў, створаных фантазіяй пісьменніцы.

Значную частку антрапанімікону гістарычных твораў складаюць імёны рэальных гістарычных дзеячаў – валадароў тагачасных дзяржаў свету: славянскіх князёў ***Вакаміра, Драгавіта***, ***Мусокія, Пірагаста, Людавіта,*** візантыйскіх базілеўсаў ***Канстанціна, Льва, Нікіфара,*** базілісы ***Ірыны,*** каліфа ***Гаруна-аль-Рашыда*** і інш.

Імёны персанажаў, народжаных уяўленнем аўтаркі, адлюстроўваюць мадэлі іменавання, ужывальныя ў старажытных славянскіх дзяржавах. Імёны гэтыя былі сацыяльна інфарматыўнымі. Так, героі рамана «Велясіты», якія з'яўляюцца прадстаўнікамі вышэйшых саслоўяў, маюць складаныя імёны: княгіня ***Міраслава***, вядун ***Святаслаў***, дружыннікі ***Шумібор***, ***Брацілаў***. У такіх імёнах адлюстравана найстаражытнейшая традыцыя ***<u>імяслаўя</u>***. Празванні ўтрымлівалі пажаданне чалавеку стаць вялікім, магутным, моцным, слаўным валадаром, святаром, воінам. Імёны прадстаўнікоў ніжэйшых саслоўяў уяўляюць сабой празванні-мянушкі, якія адлюстроўваюць знешнасць (***Агнян, Злаціца***), характар чалавека (***Радуня, Весяліна, Гаразд, Храбр***), адносіны

да дзіцяці ў сям'і (***Любім***). Апатрапеічнае (ахоўнае) імя ***Неўдах*** (Нешчаслівы) павінна было адпужаць духі няўдачы ад чалавека.

Падобныя найменні персанажаў можна з поўным правам лічыць гаваркімі паэтонімамі. Такія імёны маюць ярка выражаную сэнсавую нагрузку, яны не проста называюць, а характарызуюць герояў, даючы ім станоўчую ці адмоўную ацэнку. Антрапонімы гэтага тыпу дазваляюць ярка, коратка і дакладна намаляваць цэласны вобраз. Так, гаваркое празванне ***Весяліна*** трапна акрэслівае характар дзяўчыны: «*Імя Аманавай сястры, пэўна, далі нездарма. Была яна сапраўды неўтаймаваная **весялуха**, увесь час ці нешта спявала, ці прытупвала, ці смяялася без дай прычыны*».

Адна з галоўных гераінь твора носіць імя ***Радуня (Радасць***), якое адпавядае знешняй і ўнутранай сутнасці прыгажуні, што падарыла князю Веляславу ***радасць*** першага кахання, пайшла з ім у палон, ратавала словам і лекамі параненага Драгаміра: «*Веляслаў зноў пабачыў яе, маладую, светлую, закаханую… Яму так яскрава ўявіліся шэрыя **Радуніны** вочы, доўгая русявая каса, усмешлівыя вусны і ямачкі на шчоках, што, здалося, працягні руку – і яна апынецца ў абдымках, даверлівая і свавольная, пяшчотная і недасяжная, як тая першая вечаровая зорка*». Станоўчая экспрэсія ўзмацняецца за кошт ужывання памяншальна-ласкальнай формы імені: «*Дзякую табе, **Радунька**. Ты свецішся, нібы сонца. І мне светла, таму што ты побач!*».

Дахрысціянскія імёны часта ўтвараліся на базе найменняў раслін і жывёл. Я. Станкевіч адзначаў ***дэзыдэратыўны (пажадальны***) характар такіх імёнаў: «Даючы такія й падобныя ймёны, бацькі ймёнамі выказвалі свае зычэньні дзецяняці, зычылі, каб сын быў дужы, як мядзьведзь, тур, вол; хітры, як ліс; адважны, як арол, сакол; цьвярды, як дуб; каб дачка была любовая, як зязюля; харошая, як ластаўка, краска, кветка» [2, с. 96]. На старонках твораў З. Дудзюк многа паганскіх імёнаў, утвораных на базе найменняў жывых істот. Носьбіты такіх празванняў нібыта роднасныя тым жывёлам, птушкам і раслінам, назвы якіх сталі асновай гаваркіх імёнаў. Так, адна з гераінь рамана «Велясіты», прыгажуня, якая паланіла сэрца княжыча Волі, мае імя ***Лілея,*** утворанае ад назвы пяшчотнай і прыгожай кветкі. Нездарма сябар Волі Муса гаворыць: «*Тут жынчыны цвітуць, як **кветкі***». У аснове язычніцкага імені княгіні ***Дубраўкі*** ляжыць апелятыў са значэннем '*лес са значнай колькасцю **дубоў** і маладога **дубняку***». Нязломная, як дуб, жонка князя Вакаміра мужна вытрымлівае жыццёвыя выпрабаванні: вайну, страту блізкіх людзей. ***Дуб*** у славянскай міфалогіі – сімвал вечнага жыцця. Верхняя частка дуба сімвалізуе свет вечнасці, а карані адпавядаюць зоне захавання продкаў. Каля каранёў знаходзіцца ўваход у Трыдзявятае царства – царства смерці. ***Дубравы*** старажытнымі славянамі лічыліся свяшчэннымі, былі звязаны з культам продкаў, уяўляліся месцам, дзе захоўваліся душы дзядоў. Імя ***Дубраўка*** адпавядае надзвычайным здольнасцям жанчыны, якая тонка адчувае нябачны свет духаў і можа адкрываць будучыню ў прарочых снах. Страціўшы мужа-князя, ***Дубраўка*** самаахвярна кідаецца ў пахавальны агонь, каб суправаджаць Вакаміра ў царства памерлых.

З. Дудзюк не раз выкарыстоўвае прыём актуалізацыі ўнутранай формы імені рэальнай гістарычнай асобы. Напрыклад, князь Велясіціі мае імя ***Вакамір***. Кантэкст рамана «Велясіты» напаўняе гэтае найменне глыбінным сэнсам. Празванне валадара велясітаў утрымлівае інфармацыю пра даўнія вандроўкі славянскіх плямёнаў па Еўропе і Азіі. Сын князя наведаў мёртвы горад у далёкай пустыні, дзе яму расказалі пра тое, што «ў *такім горадзе была пабудавана вежа, на якой прымацаваны вялізны празрысты крышталь, праз які чараўнікі разглядалі зорнае неба і чыталі боскія тайны лёсаў. Гэты крышталь называўся **вокам свету [міру]**. **Мір** на славянскіх мовах азначае не толькі згоду, адсутнасць вайны, але і свет. Выходзіць, што і продкі славян ведалі пра гэта цудоўнае вока*». Згодна з традыцыяй таго часу асабовыя імёны палітычных дзеячаў ужываліся ў некалькіх фармальных разнавіднасцях. Так, рамеі [візантыйцы] называлі князя ***Акамірам***: «*магчыма, першыя тры літары ім нагадваюць слова «**аква**» – вада*».

Нашы продкі разумелі імя матэрыяльна, як неад'емную частку іменаванага, верылі ў тое, што імя прадвызначае жыццёвы шлях чалавека. Вера ў сувязь імені чалавека і яго лёсу выявілася ў звычаі надаваць немаўляці імя боства, якое будзе ахоўваць носьбіта празвання ад небяспекі. Так, князь ***Веляслаў*** быў названы ў гонар ***Вялеса***: «*Ён носіць імя <u>бога, які спрадвеку апекуецца</u>*

<u>іхнім родам і гаспадаркаю</u>» . У цяжкія хвіліны жыцця ***Веляслаў*** просіць падтрымкі і спрыяння ад пакравіцеля шляхоў і падарожных, магутнага чараўніка ***Вялеса***: «*Магутны* ***Вялесе*** *і духі продкаў, звяртаюся да вас з просьбаю. Дапамажыце мне ва ўсіх задумах і здзяйсненнях, дайце мудрасці і сілы*».

Пісьменніца адзначае, што імёны боствaў ляжаць у аснове найменняў магутных правадыроў славянскіх плямёнаў: «*Хоць у гістарычных крыніцах гэта імя запісана як* ***Ардагаст****, хутчэй за ўсё, па-славянску яно гучала як* ***Радагост****, або* ***Радагосць****. Слова Ардагаст дзеліцца на дзве часткі: арда (змененая «****рада****») і гаст (сэнсава адпавядае слову «****госць****»). Прынамсі,* ***<u>Радагостам</u>*** *<u>называўся галоўны бог паморскіх славян</u>. У якасці антрапоніма гэтае імя было распаўсюджана ў старажытнабалгарскай, старых чэшскай і польскай мовах*»; «***Вышан*** *– князь славянскага племені абадрытаў. Магчыма, імя магло гучаць як* ***Вышань****, бо* ***так называўся адзін з галоўных язычніцкіх багоў, у якім увасабляўся дух Усявышняга***».

Стваральная прырода называння праяўлялася ў функцыянаванні так званых **імёнаў-пажаданняў,** якімі нібыта накрэсліваўся лёс старажытных валадароў: «***Валук*** *– князь венедаў. Імя гэтае паходзіць ад слова «****ўладыка****» і азначала ў славян вярхоўнага* ***кіраўніка, правадыра*** *ці* ***князя.*** *Магло паходзіць імя і ад слова «****вялікі****», якое, магчыма, уваходзіла ў склад княжацкага тытула*».

Аўтарка адзначае, што ў славян былі пашыраны **засцерагальныя** імёны, якія, маючы адмоўны сэнс, павінны былі адхіліць беды, хваробы і смерць: «***Нябул*** *– славянскі князь, імя якога паходзіць ад дзеяслова»****не быў****» і з'яўляецца ахоўным ад злых духаў, дарэчы, на палескім дыялекце гэтыя словы вымаўляюцца як «****не буў****»*.

Пісьменніца заўважае, што назва продка-татэма стала асновай імені князя ***Дзярвана***: «***Дзярван*** *– князь сорбаў, або сербаў. Этымалогія імя праглядваецца лёгка, яно аднакарэннае са словам «****дрэва****» або «****дзірван****»*».

Пісьменніца фіксуе даўні звычай нашых продкаў набываць новае імя пры пераходзе ў іншы ўзроставы, сацыяльны статус. Аўтарка адзначае, што старажытныя славяне былі ўпэўнены ў ***пераўтварэнні*** чалавека, які набывае новае празванне. Сын князя ***Веляслаў*** трапляе ў палон і праходзіць цяжкія выпрабаванні, каб вярнуць найдаражэйшую каштоўнасць – ***волю***. Набываючы яе, юнак бярэ новае імя: *«Самая галоўная рэч на гэтым свеце –* ***воля****. Толькі з ёю ты належыш сам сабе, а без яе чалавек ператвараецца ў жывёлу, з якою можна зрабіць што заўгодна. Заві мяне проста* ***Воля****. Я – гэта* ***Воля****. Калі няма* ***Волі****, няма і мяне»*. Вандруючы па мусульманскіх краінах разам з сябрам і паплечнікам Мусой, славянскі князь атрымлівае імя ***Хасан Сакр*** (***Прыгожы Сокал***). ***Сакалібамі (сокаламі)*** мусульмане называлі славян, а значэнне ў саставе імені перадае знешнюю і ўнутраную прыгажосць маладога чалавека. Імя дачкі хазарскага кагана прыгажуні ***Багдагуль*** адзначае '***кветка, дадзеная Богам'***: «*над ім [іменем] лятaлі рознакаляровыя матылі і спявалі птушкі. Яно мела бязмежную прастору мары і надзеі, дзе над белаю юртаю ззяла золатам сонца і сінела неба, а іхнім адлюстраваннем* ***цвілі на зямлі блакітныя і жоўтыя кветкі****»*. Страціўшы бязмежную прастору волі, ***Багдагуль*** губляе і імя, становячыся пасля хрышчэння ***Ірынай***. Імя, што ў грэчаскай мове азначае '*мір',* нібыта накрэсліла лёс прыгажуні, якая стала заложніцай ***міру*** паміж Візантыяй і цюркскімі плямёнамі: «***Багдагуль*** *і яе дзядзьку давялося адмовіцца ад сваіх шматлікіх хазарскіх багоў, прыняць хрысціянства, змяніць імёны. Яна стала называцца* ***Ірынай*** *у гонар умацавання* ***міру*** *паміж хазарамі і візантыйцамі».* Каваль ***Радаслаў***, страціўшы ў бітве руку, становіцца ***Куксам***: «*Быў Радаслаў, стаў* ***Кукса,****» – адказаў стары, паказаў руку з адсечанаю кісцю».*

Такім чынам, у творах Зінаіды Дудзюк па-мастацку адлюстраваны не толькі іменаслоў мінулага, але і <u>адчуванне старажытным чалавекам свету праз імя</u> – неад'емны складнік асобы, які праграмуе лёс, звязвае з татэмным продкам, абараняе чалавека ад злых сіл, аб'ядноўвае з сям'ёй, родам, племенем. З пункту гледжання літаратурна-мастацкай анамастыкі, большасць імёнаў, ужытых у кантэксце прааналізаваных твораў пісьменніцы, з'яўляюцца ***гаваркімі паэтонімамі***. Сэнсавая нагрузка такіх найменняў раскрываецца ў кантэксце твора, які стварае ўяўленне пра носьбітаў імёнаў-характарыстык.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Карніеўская, Т. А. Іменаслоў Гомеля другой паловы XX стагоддзя : манаграфія / Т. А. Карніеўская. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2010. – 168 с.

2. Станкевіч, Я. Хрышчоныя імёны вялікалітоўскія / Я. Станкевіч // Спадчына. – 1992. – № 6. – С. 96–101.

Мядзведзева Н.У. (г. Гомель)

ВЯСЕЛЬНЫЯ ТРАДЫЦЫІ ШАТЛАНДСКІХ І БРЫТАНСКІХ НАРОДАЎ: АГУЛЬНАЕ І АДМЕТНАЕ

У шатландцаў і ў англічан, як і іншых народаў, мноства традыцый было звязана з уласна вяселлем і перадвясельным перыядам. Сватанне, заручыны, потым сама вясельная цырымонія, а таксама мядовы месяц – на працягу ўсяго гэтага часу жаніх, нявеста і іх бацькі прытрымліваліся вызначаных звычаяў.

Шатландскае вяселле – арганічнае спалучэнне элементаў рыцарскіх рытуалаў, рэлігійных уяўленняў, забабонаў і практыцызму. Розныя пласты грамадства адзначалі гэтую важную падзею жыцця па-свойму. Рыбакі, напрыклад, спраўлялі вяселле ўзімку, калі ў іх было значна больш вольнага часу. Паводле прымхавых уяўленняў нельга спраўляць вяселле ў траўні. «Жаніцца ў траўні – усё жыццё шкадаваць пра гэта» [1]. Такое павер'е было вядома і ў вясельнай абраднасці Англіі. Абавязкова звярталі ўвагу на месяц, калі расце месяц – нявесту чакае шчаслівая будучыня.

Шлюб прызначаўся на будзённы дзень, рэдка калі на суботу і ніколі – на нядзелю, якая шанавалася як святы дзень, дзень адпачынку. Астатнія дні лічыліся спрыяльнымі для правядзення вясельнай цырымоніі.

«Панядзелак – росквіт і багацце ў будучыні.
Аўторак – багацце і дужае здароўе сям'і.
Серада, наогул, лічыўся шчасным днём.
Чацвер – каб пазбегнуць праклёнаў у будучыні.
Пятніца – сям'ю не крануць нястачы і пакуты» [1].

Пасля таго як дзень вяселля быў вызначаны, паведамлялі святару пра хуткі шлюб. Жаніх у суправаджэнні бацькі нявесты ці іншага сваяка ішоў да царкоўнага služкі з просьбай запісаць яго імя, «аддаць сябе ў заклад» [1]. На працягу наступных трох тыдняў царква аб'яўляла пра кожную пару, якую чакае вяселле («banns of marriage»). «Banns of marriage» практыкавалася на працягу шасцісот гадоў, пачынаючы з XIII стагоддзя.

Самы злосны і разам з тым жартоўны рытуал, які не мае аналагаў у іншых культурах – «ганьбаванне нявесты» – праводзіўся напярэдадні ўласна вяселля. Сутнасць яго ў тым, што сяброўкі выцягваюць нечакана нявесту за рукі на вуліцу і абліваюць, абсыпаюць з галавы да ног памыямі. Гэта могуць быць яйкі, соусы, малако, якое пракісла, нават дзёгаць і пер'е. Цяжка растлумачыць сёння семантыку названых абрадавых дзеянняў. Магчыма, гэтая традыцыя мае дзве мэты: ці шатландскія мужчыны такім чынам выражалі сваю вернасць у каханні, ці такім незвычайным спосабам раілася жанчынам сур'ёзна падрыхтавацца да шлюбу: што б ні адбылося за перыяд жыцця ў шлюбе, гэта не будзе горшым за жорсткае і зневажальнае «ганьбаванне».

Яшчэ адзін архаічны звычай «creeling the bridegroom» – жаніх нёс на спіне вялікі плецены кошык для рыбы, але запоўнены ён быў камянямі. Жаніх хадзіў з кошыкам з аднаго канца вёскі ў другі, пакуль яго суджаная не выходзіла з хаты і не цалавала яго.

У ноч перад вяселлем члены сем'яў жаніха і нявесты, а таксама іх сябры збіраліся ў адной з хат бацькоў, каб адсвяткаваць вясельны кантракт. Ежа была немудрагелістай, але весялосць і жарты працягваліся да раніцы. Абавязковым рытуалам было «мыццё ног нявесце», што сімвалізавала новае жыццё, новы шлях. Дзяўчына звычайна супраціўлялася «мыццю», але, у рэшце рэшт, саступала.

Нявеста дарыла жаніху кашулю, а той браў на сябе выдаткі, купляючы адзенне для нявесты. У былыя часы – гэта былі сукенка і шаль, упрыгожаныя арнаментам «пейсли». Кожны прадмет у туалеце нявесты павінен быць новым, толькі пярсцёнкі маглі перадавацца з пакалення ў пакаленне.

У дзень вяселля маладыя не павінны былі ні ў якім разе сустракацца да таго моманту, пакуль жаніх не прыходзіў за нявестай, каб адправіцца ў царкву. Лічылася, што ў адваротным выпадку неспадзяваная сустрэча магла стаць у будучыні прычынай няшчасцяў.

На паўночным усходзе Шатландыі да XIX стагоддзя існаваў наступны звычай. Госці збіраліся з раніцы, запрошаныя нявестай – у яе хаце, жаніхом – у яго хаце. Падавалі сняданак з аўсянкі. У прызначаны час, калі цырымонія павінна была адбыцца ў мясцовай царкве – «Кирхе», дзвюх мужчын ад жаніха пасылалі да хаты нявесты, каб яе «аддалі жаніху».

«У дзень вяселля ўся вёска арганізоўвалася ў працэсію, якая прыводзіла шчаслівую пару да дзвярэй царквы. Адну службу святар праводзіў перад царквой на шатландскай мове, затым уся працэсія накіроўвалася ў царкву, дзе цырымонія здзяйснялася на лацінскай мове» [2]. Пасля ўсе ішлі да новай хаты маладых, жаніх пераносіў нявесту праз парог на руках, каб абараніць ад магчымых злых духаў, якія жывуць на парозе хаты. Гэты звычай вядомы і ў беларускай вясельнай традыцыі і мае тую ж матывацыю. Над галавой нявесты «разломвалі аўсяную аладку», а астатнюю яе частку раздавалі прысутным.

Вяселле адбывалася ў тры этапы.

Назва першага абрадавага моманту была звязана са значэннем слова – «bewedding», ад «weds» (старажытнаангл. «weddian» – абяцаць). Жаніх выяўляў сваё жаданне да шлюбу і гарантаваў асабістую згоду тым, што дарыў падарункі бацьку нявесты. Маладыя абменьваліся пярсцёнкамі.

Другая частка – вясельная цырымонія. Дамову аб шлюбе замацоўвалі злучэннем рук маладых. Традыцыйна жаніх, каб прыняць нявесту ў сваю сям'ю, пасля маўлення клятвы, накідвае на яе плечы хустку з матэрыі ў клетку і з кветкамі, якія сімвалізуюць яго род, і заколвае яе нацыянальнымі срэбнымі шпількамі, што паводле шатландскіх павер'яў, з'яўлялася эфектыўным сродкам у барацьбе з жаночай рэўнасцю. Часам жаніх зашпіляе рамень на таліі сваёй каханай.

Трэцяя частка, якая адбывалася як уласна вяселле, вызначалася тым, што нявесту прапівалі – «bryd ealu».

Нявеста сядзела на ганаровым месцы, у той час як жаніх павінен быў клапаціцца пра гасцей.

Заключны момант вяселля – гэта «Beddan», калі нявеста спрабавала пакінуць застолле. Заўважыўшы гэта, натоўп дзяўчат накіроўваўся да пакоя маладых. Паводле англійскай вясельнай традыцыі, нявесту да пакоя таксама суправаджалі дзяўчаты. Але шатландскі звычай адрозніваецца сваімі асаблівасцямі. Нявесце ўручалі бутэльку віскі і крыху хлеба з сырам. Кожнай з дзяўчат яна давала выпіць глыток віскі і адкусіць кавалачак. Затым надыходзіў момант, якога чакалі з нецярпеннем. Нявеста здымала панчоху з левай нагі і кідала яе праз левае плячо. Таму, хто паспеў злавіць, гарантавана было вяселле ў будучым годзе.

«Luckenbooth» – традыцыйная шатландская брошка, якую жаніх дорыць нявесце. Калі народзіцца першынец, яна прымацуе брошку да шаліка дзіцяці, каб абараніць яго ад злых духаў. Апавядаюць, што Марыя Сцюарт, каралева Шатландыі, падарыла такую брошку, у выглядзе крыжа Святога Андрэя з чартапалохам і пераплеценымі сэрцамі, як знак кахання і адданасці свайму любаму Генрыху Сцюарту, лорду Дарнлі.

Срэбная лыжачка, падораная жаніхом нявесце, гарантуе ёй, што сям'я ніколі не будзе бедаваць. Замест звычайных заручальных пярсцёнкаў маладыя могуць абмяняцца «кольцамі Кладда» ці пярсцёнкамі з кельцкім узорам.

Нявесце, калі яна выходзіць з царквы, уручаюць падкову – знак пажадання поспеху ў будучым жыцці. Нявеста з жаніхом абсыпаюць дзяцей манетамі, каб такім чынам забяспечыць сваё шчасце.

Зыходзячы са старадаўніх традыцый англічан, у нявесты павінна быць з прадметнай атрыбуцыі штосьці старое, штосьці новае, штосьці пазычанае і штосьці блакітнае. Тое ж датычыцца і сучаснай беларускай вясельнай традыцыі. Старое – гэта матузок для панчохі,

якую дае нявесце жанчына шчаслівая ў шлюбе, і перадае такім чынам сваё шчасце новай сям'і. Новае – вясельны падарунак – сімвалізуе шчасце і дабрабыт сям'і ў будучыні. Пазычаным можа быць каштоўны прадмет, якім карысталіся ў сям'і нявесты. Пасля вяселля нявеста павінна была вярнуць гэты прадмет, каб не «напужаць» поспех.

Праводзіць у царкву нявесту бацька. Прыгожы абрад шлюбу суправаджаецца спевамі царкоўнага хору. Як і на любым вяселлі, англічанам не абысціся без вясельнага застолля. У меню абавязкова прысутнічае бараніна з тушонай гароднінай, госці п'юць звычайна чырвонае ці белае віно. Пасля таго, як госці падсілкуюцца, пачынаюць гучаць тосты, што вельмі дзіўна для нас. З тостамі з'яўляецца і шампанскае, якое ў далейшым ільецца ракой. Маладыя і госці спяваюць, танцуюць, жартуюць – словам, паводзяць сябе вольна і бавяць час, атрымліваючы задавальненне.

Да XVIII стагоддзя ў буйных гарадах пачалі функцыянаваць самыя сапраўдныя «шлюбныя» кірмашы, дзе ўладкоўваліся балі, зборы, якія спрыялі знаёмству і збліжэнню маладых людзей.

Напярэдадні дня Святой Агнэсы (20–21 студзеня), у шматлікіх англійскіх графствах дзяўчаты варажылі на крынічную ваду, выкарыстоўваючы панчохі і падвязкі, чаравікі, шпількі і галінкі розных раслін, на «песні пад яблыняй і пасеў травы апоўначы» і г. д.

Адмысловай папулярнасцю карысталася варажба «На нямы пірог». Яго рыхтавалі на вадзе і солі. Затым дзяўчына брала палову гэтага пірага і, ідучы спінай наперад да ложка, ела, з надзеяй у сне ўбачыць свайго будучага мужа.

Цікавым з'яўляецца старадаўні звычай «Злучэння ў вузел», які практыкаваўся ва Ўэльсе.

«Апранутых юнака і дзяўчыну злучалі вяроўкай, пакідаючы вузел, і ўкладвалі ў ложак. Калі яны не жадалі браць шлюб, то ўначы развязвалі гэты вузел. Калі раніцай вузел быў не развязаны, то юнака і дзяўчыну прызнавалі жаніхом і нявестай» [3].

Лічылася дрэнным знакам, калі падчас шлюбу пачынаўся бой гадзінніка, таму звычайна чакалі каля ўваходу, пакуль ён змоўкне. Перад уваходам у царкву выконвалася шмат старадаўніх звычаяў: жаніх і нявеста пераскоквалі праз лаву, пастаўленую ўпоперак уваходу ў царкву, што сімвалізавала пераадоленне імі ўсіх перашкод у будучым сямейным жыцці. Пры гэтым нявеста, як бы выпадкова, губляла з нагі падвязку, якую падхоплівалі маладыя хлопцы, шумна і весела абносячы яе вакол царквы. У шэрагу мясцовасцей падчас сельскіх вяселляў царкоўныя вароты ўпрыгожваліся сабранымі з усёй акругі срэбнымі лыжкамі, што сімвалізавала нараджэнне ў маладых дзяцей.

Падчас вясельнага застолля галоўная роля адводзілася пірагу, без якога вяселле ніколі не абыходзілася. Разразаць яго павінна была сама нявеста. На Поўначы Англіі нявеста кідала не букет, а… нарэзаны хлеб з талеркі. Госці спрабавалі злавіць кавалачак хлеба, бо лічылася, што гэта абяцае поспех. Застолле магло працягвацца некалькі дзён, але не больш за тыдзень, і на сродкі саміх запрошаных.

На Поўначы Англіі нявеста кідала не букет, а… нарэзаны хлеб з талеркі. Госці спрабавалі злавіць кавалачак хлеба, бо лічылася, што гэта абяцае поспех.

Фраза «мядовы месяц» прыйшла да нас з Англіі. У даўнія часы на вяселлі варылі мядовы напой для маладых, які ім давалі выпіць перад шлюбнай ноччу, каб павялічыць верагоднасць дзетанараджэння (і, у прыватнасці, хлопчыка).

Як мы бачым, у вясельных традыцыях народаў Англіі і Шатландыі шмат агульнага, і найперш гэта датычыцца структуры вяселля, якое складаецца з трох найважнейшых кампанентаў: перадвясельнага, уласна вяселля і паслявясельнага. Адметнае ў вясельнай абраднасці: наяўнасць спецыфічных традыцыйных вясельных звычаяў, павер'яў, якія перадаваліся нашчадкам з вуснаў у вусны.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. http://www.svadba-online.ru/traditions/93.php
2. http://www.allbest.ru/svadba/
3. http://ru.wikipedia.org

Навачук Н.У. (г. Брэст)

АЛЕГ ЛОЙКА: ШМАТГРАННАСЦЬ ТВОРЧАЙ АСОБЫ

Алег Лойка – асоба шматгранная, ён выявіў сябе ў розных творчых іпастасях: паэт, празаік, эсэіст, літаратуразнаўца, перакладчык... Родная прырода, гарадскі пейзаж, штодзённае жыццё людзей, якія ўчэпістая дзіцячая памяць зафіксавала ў чатырох розных часавых вымярэннях («за польскім часам», «за тымі саветамі», пры нямецкай акупацыі, пасля вайны) – усё гэта не магло не паўплываць на літаратурную і навуковую творчасць Алега Лойкі, яе тэматыку, праблематыку, матывы, вобразы, урэшце – пафас. А ім, гэтым пафасам, або інакш – вядучай ідэяй, стала ўсведамленне неабходнасці самаадданага служэння роднаму народу, Бацькаўшчыне, палкае жаданне ўславіць, узвялічыць родны народ і край, яго гераічнае мінулае, яскравыя моманты сённяшняга дня, вярнуць народу яго зняслаўленую, забытую гістарычную памяць, узняць яго нацыянальную годнасць і гордасць. Усё, што б ні напісаў Алег Лойка вершам або прозай, прасякнутае гэтым высакародным патрыятычным пафасам.

А напісаў ён нямала: каля сарака паэтычных зборнікаў («На юначым шляху» (1959), «Задуменныя пералескі» (1961), «Дарогі і летуценні» (1963), «Блакітнае азерца» (1965), «Карагод з дзівосных прыгод» (1966), «Каб не плакалі кані» (1967), «Дзівасіл» (1969), «Каля млына» (1972), «Шчырасць» (1973), «Пачуцці» (1976), «Дзе хто начуе?» (1977), «Няроўныя даты» (1983), «Грайна» (1986), «Талая вясна» (1990) і інш.), зборнікі выбранага: «Калі ў дарозе ты…» (1971), «Скрыжалі» (1981), «Пралескі ў акопах» (1987) і іншыя; звыш дзесятка літаратуразнаўчых прац, два раманы-эсэ «Як агонь, як вада. Раман-эсэ пра Янку Купалу», «Сонца маладзіковае», тры асобныя кнігі перакладаў замежнай паэзіі, некалькі навучальных праграм па гісторыі беларускай літаратуры для вышэйшых навучальных устаноў. Уклаў шэраг анталогій, зборнікаў, хрэстаматый, у тым ліку – сем калектыўных зборнікаў маладых універсітэцкіх паэтаў.

Творчасць Алега Лойкі падкрэслена дэмакратычная. Акадэмічныя даследаванні напісаны мовай зразумелай і школьніку. Усё зробленае Алегам Лойкам пад сілу толькі чалавеку, які паводле зацікаўленняў сваіх, апантанасці сваёй павінен быў нарадзіцца ў эпоху Леанарда [1, с. 12].

Паэзія яго ў асноўным традыцыйная паводле вобразнасці і метрыкі, спакойна-ўраўнаважаная, мяккая па танальнасці. Не чужыя для яго і асацыятыўнасць мыслення, метафарычная раскаванасць, пошукі ў галіне рытмікі, строфікі вершаванай кампазіцыі. Пра гэта, у прыватнасці, сведчыць яго актыўны зварот да верлібра, дольніка, двух- і трохскладовікаў з пераменнай анакрузай. Нельга адмовіць Лойку ў культуры пачуцця, у мастацкім гусце [2, с. 9–15].

Міхась Скобла, былы студэнт Алега Антонавіча, у сваёй «бяскрыўднай пародыі» «Сакрэт поспеху», прысвечанай Алегу Лойку, выказваўся ад імя вядомага паэта і вучонага так:

Бо з роднай песняй заручоны,
Дальбог не знаць мне іншых бед,
Бо між паэтаў я – вучоны,
А між вучоных я – паэт.

І ў літаратуразнаўчых даследаваннях, і ў сваёй прозе, і ў крытычных артыкулах Алег Лойка найперш застаецца паэтам. Без Лойкі-паэта не было б яго арыгінальных манаграфій, кніг, падручнікаў па беларускай паэзіі. Усё, да чаго дакранаўся Алег Антонавіч, ён успрымаў чутным і чулым сэрцам.

Патрыятычныя пачуцці, перакананні і свой беларускі аптымізм аўтар выказвае па-рознаму: то з прамоўніцкім пафасам, то з лірычнай прачуласцю і роздумнасцю інтанацый. Лірычны герой А. Лойкі поўны ўсведамлення ўласнай годнасці. Радзіма – святое прычасце для паэта, крыніца яго глыбокіх эстэтычных пачуццяў. Патрыятычнае самавыяўленне паэта звязана з выкананнем асабістай грамадзянскай і маральнай пазіцыі.

Лірыка асабістага выяўлення аўтара раскрывае характар яго ўзаемаадносін з рэчаіснасцю і сведчыць пра сацыяльна-публіцыстычную скіраванасць паэтычнай думкі. Свабода мыслення – наканаванасць творчай інтэлігенцыі, да ліку якой з годнасцю можна аднесці Алега Антонавіча Лойку.

Раман «Як агонь, як вада» з'яўляецца вынікам шырокага даследавання і вывучэння літаратуры і крыніц як пра эпоху, пра якую Лойка піша, так і пра асобу Купалы. Лойка зрабіў тытанічную

працу, прааналізаваўшы, вывучыўшы і абгрунтаваўшы ўсе звесткі пра вядомага паэта. Кніга з'яўляецца не толькі біяграфічным даследаваннем творчасці Купалы, а сапраўдным мастацкім творам: нездарма сам Лойка называе яе «раманам-эсэ». Тут мы бачым старонкі жыцця Купалы, гістарычны лёс краіны і людзей, і ў той жа час Купала паўстае перад намі як жывы чалавек. Твор дапамагае нам стаць бліжэйшымі паэту, адчуць яго перажыванні, думкі, зразумець прычыны яго творчай дзейнасці, дазваляе зразумець многія жыццёвыя сітуацыі, адкрывае паэта з новага боку, нязнанага дагэтуль. Аўтар узнаўляе жыццё Купалы, можа не дакладна такім, якім яно было, але такім, якім магло б быць. Думаецца, што для таго, каб напісаць такую працу, трэба было ўявіць сябе на месцы самога Купалы, навучыцца думаць, як ён, рабіць тое, што зрабіў бы ён.

Аўтар прадмовы – І.П. Шамякін – адзначае «историческую достоверность» (падкрэслена Шамякіным) гэтай працы і да таго ж не толькі там, дзе яна пацвярджаецца дакументамі, але і ў тых выпадках, дзе дакументаў няма, не было ці яны страчаныя, і аўтару сваёй фантазіяй, інтуіцыяй даследчыка, веданнем эпохі давялося дапоўніць гэтыя «белыя плямы». Алег Лойка робіць гэта не шляхам «раманнага» вымыслу, але зноў жа на падставе дакументаў (падкрэслена Шамякіным) – вершаў, паэмаў, драмаў».

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Скобла, М. Стокніжжа Алега Лойкі / М. Скобла // Роднае слова. – 2006. – № 5. – С. 12–13.
2. Рагойша, В. Зорка Алега Лойкі / В. Рагойша // Роднае слова. – 2001. – № 5. – С. 9–15.
3. Алег Лойка : біягр.звесткі // Полымя. – 2006. – № 9. – С. 129–137.

Наздрын-Платніцкая А.Л. (г. Брэст)

НАВАТАРСТВА ПАЭЗІІ АЛЕСЯ РАЗАНАВА

Упершыню я адкрыла для сябе творчасць Алеся Разанава ў апошнім, адзінаццатым класе, менавіта ў той час, калі на літаратуру няма часу, калі няма і хвіліначкі каб пачытаць для сябе, нават адпачыць. У гэты час марыш: толькі б паступіць вучыцца ва ўніверсітэт. Мы пачалі вывучаць сучасную літаратуру. Было не вельмі цікава слухаць сухія біяграфічныя звесткі, хацелася чаго-небудзь іншага, новага. Аднойчы мяне вызвалі да дошкі адказваць тэму: «Жыццё і творчасць А. Разанава». Я не вельмі добра ведала матэрыял, а яшчэ падчас размовы мне зрабілася так дрэнна, што мяне адправілі дахаты. І трэба было так здарыцца, што праз гадзіну, у гэты ж дзень мне тэлефануюць з рэдакцыі і прапануюць пайсці на сустрэчу з гэтым пісьменнікам. Адразу ж падумала: усё, гэта як наканаванне. Але пасля сустрэчы я зразумела, што А. Разанаў – гэта зорка першай велічыні.

Паэзія Алеся Разанава ўражвае сваёй неардынарнасцю, ускладненасцю форм, вобразнай асацыятыўнасцю, метафарычнасцю. Ён аўтар зборнікаў «Адраджэнне», «Назаўжды», «Каардынаты быцця», «Шлях – 360», «Вастрыё стралы», «У горадзе валадарыць Рагвалод», «Паляванне ў райскай даліне». У творах паэта, якія патрабуюць не аднаго прачытання, – філасофская змястоўнасць, ускладненасць думкі, шматлікія сэнсы, нюансы і алюзіі**:**

Няўжо рэчаіснасць – толькі
дрэвы і небасхіл,
замкнёныя кругазваротам?..
І сцежкі людскія замкнёны,
і парыванні таксама... [1, с. 12]

Наватарства паэзіі А. Разанава выяўляецца ў гукавых асацыяцыях, разбурэнні многіх традыцыйных форм і канонаў, дзёрскай эксперыментальнасці, сінтэзе вершаў і прозы авангардысцкага кірунку. Ён увёў у беларускую літаратуру версэты, квантэмы, вершаказы, пункціры.

Версэты (утворана хутчэй за ўсё ад слова версія) – вершы баладнага складу, блізкія па афарыстычных роздумах да прыпавесцяў. У іх асабістае «я» паэта як бы праламляецца праз «каардынаты быцця і асобы». Аўтар аддае перавагу быційнаму, сутнаснаму. Сімволіка і ўмоўнасць у версэтах арганічна спалучаецца з канкрэтнымі рэаліямі, рытміка і рыфмоўка свабодная, раскаваная.

Нічога не скажаш: няўклюдны, няроўны, прышыты да стратаў
зямлі, недалёкі палёт кажановы валодае нейкай
сваёй адвагай, нейкім сваім натхненнем
але натхненнем гэтым кіруе змрок [1, с. 13] («Палёт кажана»)

Квантэмы (утворана ад квант – элемент энергіі) – вершы-медытацыі, у аснове якіх «імпульс, квант паэтычнай энергіі». Тут і словы-вобразы, і інтанацыя рытму, і колер рытму. У квантэмах няма звязанасці, прычынна-выніковай сувязі. Паміж сказамі часта адсутнічаюць знакі прыпынку, страчаны межы паміж лагічна завершанымі кавалкамі тэксту. Ствараецца ўражанне, што словы раскіданы, разбураны, існуюць паасобку.

Руіны запарушваюць
руінь
уваскрашае руны неба блізка [1, с. 14].

Вершаказы – творы, паэтычныя па змесце і празаічныя па форме. Гэта ўслухоўванне ў гукавы склад слова, адшукванне асацыяцый, праз якія вымалёўваюцца межы сэнсу. Гэта і гульня са словам, абыгрыванне яго гучання і паліфанічнасці, і сур'ёзнае пранікненне ў глыбіні мовы, зварот да гукасэнсу і моватворчасці. У вершаказах побач з голасам паэта чуецца голас дрэва, каменя, маланкі, бо кожны прадмет, кожная з'ява хоча агучыцца, расказаць пра сябе. Кожная літара і кожны гук для паэта вельмі значныя, бо з іх дапамогай ён спрабуе ўзнавіць працэс узаемадзеяння чалавека з прыродай. Спецыфічны спосаб рыфмоўкі ў вершаказах А. Разанаў называе дамінантай. Гэта тое імя, тая назва, якія маюць рэч, прадмет, з'ява. І ўвесь вершаказ падпарадкоўваецца, слухаецца гэтага ключавога слова.

Ці гэта збан, ці грыб, ці павуціна, ці гузік, ці дуга, ці дзіда [1, с. 7].

Парожнія, жорны стаяць, але калі ў іхняе жарало ўсыпаецца хоць бы жменя зерня, яны ажываюць. яны разварушваюцца, яны «жораюць» пачастунак, варожачы, што ўрэшцс з яго атрымаецца, – ці корж, ці аладка, ці піражок [1, с. 32].

Пункціры – мініяцюрныя формы верша. Яны складаюцца з 3–6 радкоў. Па прызнанні самога аўтара, гэта «назіранне, думка, вобраз, тое, што заўважылася вакол сябе ў рэчаіснасці, што пастукала ў тваю душу, што блізка падступілася». Сам вершаваны вобраз – гэта пункцір, маленькая кропка неабсяжнага жыцця:

Сцелецца ў жыце
сцежка –
развага
жыцця пра жыццё [1, с. 14].

Зборнік «Паляванне ў райскай даліне» (1995) заканчваецца раздзелам дасюль яшчэ не вядомага жанру – зномаў. Гэта назіранні-эсэ, у якіх прысутнічаюць, жывуць вобразы, інтанацыя, гукі, безумоўна, паэтычная філасофія. Думкі ў зномах не рассейваюцца, а згортваюцца амаль да афарызма:

Жыццё кожны раз падводзіць чалавека да краю жыцця, нагадваючы, што яно не самамэта, што жыць, каб адно толькі жыць, нельга. Чалавек «далейшы» за жыццё, і не можа ён сцвердзіцца ў ім інакш, як толькі пераадольваючы, пераўзыходзячы яго.

Галоўны тон у паэзіі А. Разанава – гэта чуйнае, засяроджанае ўслухоўванне ў «невядомага рытму струмень, невядомай галактыкі хвалю». Творы незвычайнага чалавека і зямныя, і касмічныя адначасова. У іх мноства зямных, прызначаных для кожнага, парад, рэкамендацый, формул-афарызмаў: *«існуе знікаючы», «раскрыжаваныя ў целе, не чуем сябе, не бачым»* («Паэма выніку»); *«час будаваць, вечнасць раструшчваць пабудаванае»* («Паэма святла»); *«і ўсё менш ува мне мяне і ўсё больш бязмежжа»* («Бязмежжа»).

З твораў А. Разанава паўстае сённяшні чалавек, які пакутуе ад нявырашанага пытання: «Кім я ёсць?» Ён шукае сваё імя і, не задаволены пошукамі, усклікае: «Я сам сабе не ведаю імёнаў... Я той, хто неназваны...» Паэт вучыць бачыць нябачнае, чуць нячутнае, заўважаць не толькі зямлю пад нагамі, але і далеч неба, кідаць погляд у іншыя вымярэнні, адчуваць усеабдымнасць, узаемную спалучанасць усяго існага.

У час сустрэчы з творцам мне пашчасціла атрымаць аўтограф і паразмаўляць з гэтым незвычайным чалавекам. Дзякую Алесю за гэта.

Такім чынам, Разанаў і сёння – новы і нечаканы. Так-так, ён можа і здзівіць. І лёгка. Напрыклад, мемуары напісаць. Хаця не, наўрад ці. Бо, нягледзячы на тое, што нехта з ягоных крытыкаў і сцвярджаў, што А. Разанаў знаходзіцца за межамі паэзіі і за межамі літаратуры, мне падаецца адваротнае. А. Разанаў – гэта абсалютны паэт, ён рэдка выходзіць з «унутрылітаратурнай наструненасці». Гэта адчуваеш нават у прыватнай размове. Балазе да кожнага свайго тэксту ён ставіцца, як да паэтычнага «тварэння». А хіба ж магчыма напісаць верш на 300 старонак? Толькі калі не задумвацца пра яго якасць (як гэта рабіў Андрэй Белы). Алесь Разанаў – чалавек адказны, таму нават яго прадмовы да зборнікаў рэдка перавышаюць памер адной старонкі. Бязлітасна мала піша ён, скажа чытач, але ці будзе гэта праўдай? І так, і не. «Так», бо новай ягонай падборкі часам трэба чакаць не адзін год. «Не», таму што на паліцы стаіць шасцітамовы збор твораў, які, зрэшты, і стаў «афіцыйнай нагодай» для напісання гэтай працы.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Разанаў, А. Жорны / А. Разанаў. – Мінск, 2002. – С.12–14.

2. Гутарка з Алесем Разанавым Г. Шаблінскай: // «Я – той, хто шлях і хто па ім ідзе...» // Літаратура і мастацтва. – 1995. – № 41. – 13 кастрычніка.

Небаўсенка Г.В. (г. Мінск)

ПРАБЛЕМЫ І АСПЕКТЫ ВЫВУЧЭННЯ ПАЭТЫКІ ФАЛЬКЛОРУ

Фальклор – сінтэтычны від мастацтва. З пункту гледжання філалогіі, фальклор, вядома, цікавы перш за ўсё як мастацтва слова. У гэтай сувязі першараднае значэнне мае вывучэнне, веданне і разуменне паэтыкі фальклору. Праблемы і аспекты вывучэння паэтыкі фальклору звязаны з асэнсаваннем тых падыходаў, якія прапаноўвае паэтыка.

Значэнне тэрміна «паэтыка» гістарычна змянялася. У цяперашні час паняцце «паэтыка» ўжываецца ў вузкім і шырокім значэннях. У вузкім значэнні – як сукупнасць кампанентаў мастацкай формы твораў слоўнага мастацтва (сюжэт, кампазіцыя, з'явы моўнага стылю, рытм, метр і рыфма). У больш шырокім сэнсе паэтыка ўключае не толькі гэтыя кампаненты, але і паняцце родаў і жанраў, прынцыпаў і метадаў адлюстравання рэчаіснасці і некаторыя катэгорыі тэорыі мастацтва.

М.І. Краўцоў слушна адзначае, што тэрмін «паэтыка» мае дваістае значэнне: «ён пазначае і сукупнасць асаблівасцей мастацкай формы твораў, і раздзел фалькларыстыкі, які вывучае своеасаблівасць мастацкай формы фальклорных твораў і жанраў» [4, с. 3]. Паэтыка як частка фалькларыстыкі ўяўляе сабой раздзел навукі аб фальклоры, даследуе структуру твораў, выразныя сродкі і іх ідэйна-эстэтычныя функцыі.

Звычайна адрозніваюцца агульная паэтыка (сістэматычная або тэарэтычная – «макрапаэтыка»), прыватная (або ўласна апісальная – «мікрапаэтыка») і гістарычная. «Агульная паэтыка, – піша М.Л. Гаспараў, – дзеліцца на тры вобласці, якія вывучаюць адпаведна гукавую, слоўную і вобразную будову тэксту; мэта агульнай паэтыкі – скласці поўны сістэматызаваны рэпертуар прыёмаў, якія ахопліваюць усе гэтыя тры вобласці. Прыватная паэтыка займаецца апісаннем твораў ва ўсіх пералічаных вышэй аспектах, што дазваляе стварыць «мадэль» – індывідуальную сістэму эстэтычна дзейсных уласцівасцей твора. Гістарычная паэтыка вывучае эвалюцыю асобных паэтычных прыёмаў і іх сістэм, выяўляючы агульныя рысы паэтычных сістэм розных культур і зводзячы іх або (генетычна) да агульнай крыніцы, або (тыпалагічна) да ўніверсальных заканамернасцей чалавечай свядомасці» [5, с. 295–296].

М.І. Краўцоў у працы «Гістарычная паэтыка фальклору (агульныя пытанні)» адзначае, што прынцыпы гістарычнай паэтыкі фальклору абумоўліваюцца яе асноўнай задачай: «рас-

крыць агульныя заканамернасці і працэсы ўзнікнення і развіцця мастацкіх формаў, спосабаў і прыёмаў паказу і выражэння, асноў сюжэтаскладання і сродкаў стварэння вобраза чалавека». Гістарычная паэтыка «павінна пабудаваць сістэму, якая б ахапіла паэтыку ў цэлым і ўстанавіла гістарычныя суадносіны і гістарычныя змены сувязяў розных элементаў паэтыкі» [8, с. 10].

Аб'ектам функцыянальнай паэтыкі з'яўляецца форма твора як цэласнай з'явы. Функцыянальная паэтыка падыходзіць да твора менавіта як да наяўнай і завершанай рэальнасці, сэнсавае адзінства якой можна зразумець толькі паказаўшы функцыянальную ролю элементаў, якія ўтвараюць гэтае адзінства [3, с. 80]. Іншымі словамі, аб'ектам функцыянальнай паэтыкі з'яўляюцца канкрэтныя творы, а яе задачай – апісанне сістэмы твораў і раскрыццё іх значэння.

Функцыянальная паэтыка значна адрозніваецца і ў той жа час знаходзіцца ў прамой залежнасці ад агульнай паэтыкі, аб'ектам вывучэння якой з'яўляюцца ўсеагульныя, універсальныя законы і прынцыпы будовы твора. Да прыкладу, сцвярджэнне «ўсялякае сюжэтнае дзеянне з неабходнасцю мае завязку і развязку», роўна як і само вызначэнне гэтых катэгорый, адносіцца да вобласці агульнай паэтыкі [3, с. 80–81].

Усталяваўшы вызначэнне прыёмаў і сродкаў (завязка, развязка, метанімія, сінекдаха і інш.), апісальная паэтыка імкнецца адшукаць гэтыя прыёмы ў творах, і, калі адшукала, інвентарызуе іх. Затым апісальная паэтыка зноў вяртаецца ў вобласць тэкстаў з мэтай яшчэ раз пацвердзіць на іх прыкладзе рэальнасць існавання вылучаных ёю «сродкаў». Гаворка ідзе пра таўталагічны працэс: знайшоўшы ў тэксце «завязку», «кульмінацыю» і «развязку», такая паэтыка лічыць сваю задачу выкананай, абвясціўшы названы тэкст «сюжэтным»; выявіўшы ў ім багацце метафар, задавальняецца тым, што вызначае яго як «метафарычны» і інш. З самага пачатку становішча апісальнай паэтыкі адрознівалася вядомай дваістасцю [3, с. 84].

Аб'ект агульнай паэтыкі – «граматыка» формы твора на яе найбольш абстрактным узроўні, г. зн. формы, узятай у адцягненні ад тых абмежаванняў, якія накладваюць на яе род, жанр, метад, культурная эпоха ў цэлым. Такая паэтыка імкнецца пабудаваць тэкстаспараджальную мадэль для ўсіх існуючых (ці нават якія яшчэ могуць з'явіцца) твораў [3, с. 86].

Што тычыцца нарматыўнай паэтыкі, то па сваёй прыродзе яна дапускае абавязковы падзел усіх вядомых ёй твораў на дзве групы – «правільныя», якія лічацца адзінымі, што адпавядаюць законам прыроды і чалавечага розуму, і «няправільныя» (аб'яўляюцца «бессэнсоўнымі», «недарэчнымі»). З пункту гледжання нарматыўнай паэтыкі, «няправільныя» творы не толькі не падлягаюць якому-небудзь аналізу, але і папросту прызнаюцца ілжывымі і таму як бы неіснуючымі. Агульная паэтыка, наадварот, імкнецца не выключыць, а ўключыць у разгляд усе вядомыя ёй тэксты. Пры гэтым, калі які-небудзь з іх не ўкладваецца ў рамкі прапанаванай тэарэтычнай мадэлі, то агульная паэтыка прызнае хутчэй незадаволенасць уласнай тэорыяй і будзе імкнуцца да яе перабудовы.

На мой погляд, вельмі слушна напісаў Я.А. Гарадніцкі ў артыкуле «Канцэпцыя ўзаемадзеяння фальклорнай і літаратурнай паэтыкі», што «за многія стагоддзі развіцця народнага слоўнага мастацтва выпрацаваліся шматлікія і разнастайныя спосабы і прыёмы ўвасаблення паэтычнага зместу, устойлівыя формы, жанравыя разнавіднасці, у якіх з пакалення ў пакаленне перадаваўся народны эстэтычны і жыццёвы вопыт» [7, с. 3]. Паэтыка фальклору многімі даследчыкамі літаратуры сёння ўспрымаецца як цэласная мастацкая сістэма, характэрнай асаблівасцю якой з'яўляецца менавіта яе «завершанасць і нават пэўная герметызаванасць».

Зараджэнне беларускай фалькларыстыкі адносіцца да XVIII ст. і звязана з нацыянальна-вызваленчым рухам і тагачаснымі грамадска-палітычнымі ідэямі. На збіранне і вывучэнне беларускай вусна-паэтычнай творчасці істотна паўплывала руская фалькларыстыка. Актывізацыі збіральніцкай і даследчыцкай дзейнасці ў галіне беларускай народнай паэзіі спрыяла стварэнне ў 1845 годзе Рускага геаграфічнага таварыства. За паўтара стагоддзі шмат працы зрабілі беларускія фалькларысты для вывучэння паэтыкі фальклорных твораў. Беларуская навука развівалася ў цеснай сувязі з усёй славянскай навукай, у першую чаргу з рускай, і ў гэтым адна з асаблівасцей гісторыі беларускай фалькларыстыкі.

У XXI ст. вывучэнне паэтыкі беларускага фальклору працягваецца, але даследаванняў, прысвечаных гэтай праблеме, няшмат. Прыгадаем некаторыя з іх. У 2001 г. А.І. Гурскі выдаў кнігу «Семантыка

і паэтыка сямейнай лірыкі», у 2002 г. з'яўляецца праца Т.А. Івахненкі «Паэтыка беларускіх абрадавых песень перыядаў каляндарных пераходаў». 2003 год – выходзіць кніга «Матыў змеяборства ва ўсходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка» М.А. Трыфаненкавай. Над паэтыкай замоў працавала М.В. Кудрашова, і ў 2005 г. была выдадзена яе кніга «Паэтыка беларускіх замоў у аспекце літаратуразнаўства. Вобразны свет. Гукавая арганізацыя тэксту».

Праблемы генезісу і эвалюцыі катэгорый паэтыкі неаднаразова разглядаліся як тэарэтыкамі літаратуры, так і фалькларыстамі, аднак да сённяшняга дня існуе шэраг нявырашаных пытанняў, звязаных з асаблівасцямі станаўлення славеснай і кампазіцыйнай парадыгм, а таксама вобразнага ладу [2, с. 3].

Паэтыка фальклору можа быць розных узроўняў: жанравая, агульнафальклорная, індывідуальна-творчая і нацыянальная.

Вывучэнне агульнафальклорнай паэтыкі з'яўляецца адной з першачарговых задач. Яна ўключае ў сябе тыя мастацкія формы, спосабы выяўлення і сродкі выражэння, якія ўжываюцца ва ўсіх абласцях вуснай народнай паэтычнай творчасці, ва ўсіх яе жанрах (тыпах твораў) [4, с. 4]. Напрыклад, некаторыя жанры характарызуюцца сюжэтнасцю, за выключэннем малых (прыказкі, загадкі), але яна ў іх праяўляецца па-рознаму: то мае разгорнутую форму (сюжэт), то частковую (сюжэтная сітуацыя). Трэба адзначыць, што апошнім часам значных прац па агульнафальклорнай паэтыцы ў беларускай фалькларыстыцы не з'явілася.

Як вядома, жанравая паэтыка ўключае ў сябе мастацкія формы, уласцівыя творам толькі аднаго якога-небудзь жанру. Даследчыкі зыходзяць з таго, што канкрэтныя ўзоры форм, спосабаў выяўлення і сродкаў выражэння ўласцівыя толькі аднаму жанру [4, с. 4]. Напрыклад, А.С. Фядосік у кнізе «Праблемы беларускай народнай сатыры» (1978 г.) асвятляе спецыфіку сатырычнага адлюстравання рэчаіснасці ў вусна-паэтычнай творчасці, спосабы стварэння камічнага эфекту, аналізуе сатырычныя формы ўсіх асноўных жанраў беларускага фальклору, мастацкія прыёмы і сродкі народнай сатыры і гумару; В.І. Коўтун разглядае паэтыку народнай лірыкі, яе вобразаў, сюжэтаў, мастацкіх прыёмаў («Святло народнага слова», 1984 г.) і інш.

Індывідуальна-творчая паэтыка – гэта асаблівасці формы, спосабаў і сродкаў выражэння, уласцівыя мастацкай манеры асобнага мастака (казачніка, спявачкі) або асобнага твора якога-небудзь жанру: пэўнай казцы або песні. Выканаўца ўносіць у выкананне твора ўласцівыя яму словы і выразы, любімыя мастацкія сродкі. Гэтая вобласць вывучэння зведзена ў беларускай фалькларыстыцы да мінімуму, хоць раней, у савецкай навуцы, ёй часам надавалася ледзь не першаступеннае значэнне.

Паэтыка асобных жанраў фальклору ў цэлым і манера асобных спевакоў, казачнікаў мае, на думку М. Краўцова, з якім мы цалкам згодны, нацыянальныя асаблівасці: песні беларускія, рускія і ўкраінскія вельмі блізкія паміж сабой і ў той жа час адрозніваюцца не толькі ў тэматычных і сюжэтных адносінах, але і ў будове, сродках выражэння і эмацыянальнай афарбоўцы [4, с. 5]. Навуковых прац, прысвечаных дадзенай праблеме, дарэчы, нямнога. Напрыклад, можна назваць кнігі К.П. Кабашнікава «Беларускі фальклор у параўнальным асвятленні: Гістарыяграфічны нарыс» (1981 г.), «Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце» (1998 г.), працу Г.А. Барташэвіч «Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя» (1985 г.), а таксама ранейшыя кнігі беларускіх даследчыкаў: «Восточнославянская юмористическая песня» (1979 г.) У.А. Васілевіча, «Восточнославянские сказки о животных» (1989 г.) І.І. Крука, «Беларускі абрадавы фальклор у агульнаславянскім кантэксце» (1998 г.) А.С. Фядосіка.

Асобны прадмет паэтыкі – твор. Пры яго вывучэнні акрэсліваюцца тры асноўныя тэндэнцыі. У адных выпадках у якасці галоўнага прадмета паўстае «эстэтычны аб'ект», г. зн. «паэтычны», «унутраны» свет. Аналіз яго каштоўнаснай структуры ажыццяўляецца на аснове эстэтыкі. Пры супрацьлеглым падыходзе галоўным аб'ектам даследавання прызнаецца тэкст, г. зн. маўленчая структура – тады натуральнай апорай паэтыкі лічыцца лінгвістыка [6, с. 184]. Калі канстатуецца прынцыповая дваістасць твора, то ставіцца пытанне аб размежаванні двух відаў форм – якія арганізуюць маўленчы матэрыял («кампазіцыя») і якія размяжоўваюць каштоўнасці, уключаныя ў эстэтычны аб'ект («канструкцыя», або «архітэктоніка»), а таксама аб заканамерных суадносінах

гэтых аспектаў мастацкага цэлага. У выніку ўзнікае той варыянт паэтыкі, які М.М. Бахцін назваў «эстэтыкай слоўнай творчасці» [1, с. 5].

Кожная форма, падобна словам, нясе ў сабе пэўны ўстойлівы сэнс. Але і ўстойлівыя комплексы гэтых формаў, якія здольны паўтарацца, падобна фразеалагізмам у мове, таксама маюць традыцыйную семантыку. Тое і іншае – элементы пэўнай «мастацкай мовы», якія так ці інакш выкарыстоўваюцца ў пэўным творы. Для яго разумення і ствараецца, такім чынам, паэтыка як сістэма навуковых паняццяў [6, с. 184].

У найноўшым слоўніку «Паэтыка» (2008 г.) адзначаецца, што паэтыка як навука ў належнай меры яшчэ не склалася і не адасобілася ад сумежных спецыяльных дысцыплін (лінгвістыкі, псіхалогіі) і ад агульнагуманітарных парадыгм – традыцыйна-філасофскіх (герменеўтыка) або авангардна-семіятычных (неарыторыка) [6, с. 184]. На сённяшні дзень усталяваліся навуковыя традыцыі, у адпаведнасці з якімі паэтыка твораў фальклору разглядаецца на трох узроўнях: на ўзроўні сюжэту і кампазіцыі, на ўзроўні паэтычнага (моўнага) стылю, на ўзроўні рытму і метрыкі.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин / составитель С. Г. Бочаров. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.

2. Івахненка, Т. А. Паэтыка беларускіх абрадавых песень перыядаў каляндарных пераходаў / Т. А. Івахненка. – Мінск, 2002.

3. Косиков, Г. К. От структурализма к постструктурализму (проблемы методологии) / Г. К. Косиков. – М. : Рудомино, 1998. – С. 77–122.

4. Кравцов, Н. И. Поэтика русских народных лирических песен : композиция / Н. И. Кравцов. – Ч. 1. – М. : Издательство Московского университета, 1974. – 92 с.

5. Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева; редкол. : Л. Г. Андреев, Н. И. Балашов, А. Г. Бочаров и др. – М. : Сов. энциклопедия, 1987. – 752 с.

6. Поэтика : словарь актуальных терминов и понятий / гл. науч. ред. Н. Д. Тамарченко. – М. : Издательство Кулашной; Intrada, 2008. – 358 с.

7. Фальклор і сучасная культура : матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., 22–23 крас. 2008 г., г. Мінск: у 2 ч. / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. – Мінск : БДУ, 2008. Ч. 2. – 134 с.

8. Фольклор // АН СССР, Науч. совет по фольклору при Отд-нии литературы и яз., Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. – М. : Наука, 1977. – 343 с.

Пастанкевіч Т.С. (г. Мінск)

ГІСТОРЫЯ БЯЛЫНІЦКІХ МАНАСТЫРОЎ У КНІЖНЫХ КРЫНІЦАХ

Гарадскі пасёлак Бялынічы Магілёўскай вобласці прыцягвае сёння ўвагу вялікай колькасці людзей, якія цікавяцца гісторыяй роднага краю. Сярод іх можна сустрэць і праваслаўных, і каталіцкіх паломнікаў. Справа ў тым, што ў праваслаўным храме Бялынічаў, які быў узноўлены ў 2005 г., знаходзіцца спіс з цудадзейнай іконы Божай Маці Бялыніцкай. Яна была напісана яшчэ ў 19 ст. са згубленага старажытнага арыгінала.

Бялыніцкая ікона Божай Маці шануецца адразу некалькімі канфесіямі: праваслаўнай і каталіцкай. Экскурсаводы, мясцовыя жыхары распавядаюць аб гэтай іконе, а таксама аб манастырах, дзе яна знаходзілася, аб вялікім уплыве іконы, які распаўсюдзіўся далёка за межы манастыроў Бялынічаў. На жаль, сёння ад гэтых манастыроў амаль нічога не засталося. Адсюль паўстае пытанне: ці захаваліся якія-небудзь крыніцы, дакументы, якія раскрываюць гісторыю манастыроў Бялынічаў і самой цудадзейнай іконы? Ці праводзіліся гістарычныя даследаванні?

Калі звярнуцца, як высветлілася, да нешматлікай літаратуры, прысвечанай Бялыніцкім мынастырам, то трэба адзначыць, што даследаваннем гэтага пытання займаўся гісторык 19 ст. Фёдар Жудро – настаўнік, які вучыў закону Божаму ў Бялыніцкай двухкласнай

царкоўнапрыходскай школе (потым ён стаў іераманахам Васіліем). Пры напісанні сваіх прац іераманах Васілій абапіраўся не толькі на паданні, але і на Справу 1865 г. № 58, якая захоўвалася ў той час у Архівах Магілёўскай Духоўнай Кансісторыі. Трэба адзначыць, што аўтар, з'яўляючыся праваслаўным, у сваёй працы «Бялыніцкі Раство-Багародзіцкі манастыр» [1] імкнуўся аб'ектыўна ацэньваць факты, супастаўляць іх і, па магчымасці, правяраць іх архіўнымі крыніцамі.

Ф. Жудро адзначае, што, па паданню, «никогда не умиравшим в памяти народа» [1, с. 2], цудадзейная ікона Божай Маці са старажытных часоў належыла праваслаўным і знаходзілася ў Бялыніцкім праваслаўным мужчынскім Ільінскім манастыры. Манастыр размяшчаўся на гары, дзе, як піша Жудро, стаяла старая Ільінская царква, разабраная прыкладна за два гады да напісання аўтарам яго працы [1, с. 6]. Значыць, гэта царква была разабрана ў пачатку 1890-х гадоў. Аднак застаецца незразумелым, калі яна была пабудавана.

Па паданню, якое запісаў, як указвае Ф. Жудро, ужо ў 19 ст. іерадыякан Белыніцкага манастыра Васілій са слоў аднаго Бялыніцкага старажылы, праваслаўны мужчынскі Бялыніцкі манастар быў заснаваны ў сярэдзіне 13 ст., а яго ўзнікненне непасрэдна звязана з нашэсцем татараў на Кіеў. Пасля разгрому Кіева Батыем некалькі манахаў, узяўшы з сабой старажытную ікону Багародзіцы візантыйскага жывапісу, прыплылі па рацэ Друці, прытоку Дняпра, на высокую гару, якая была пакрыта лесам, і заснавалі тут манастыр з царквой Св. Прарока Іллі. У першую ж ноч ікона Божай Маці зазіхацела. Гэтая з'ява паўтарылася і ў наступныя ночы, і «иноки укрепились надеждою на милосердие Божие: для них настали ясные дни и светлые, или белые, ночи» [1, с. 6]. Ад святой іконы сталі здзяйсняцца цуды, пачалі прыязджаць паломнікі, некаторыя хрысціяне пачалі сяліцца вакол манастыра. Гэта пасяленне, разам з манастыром, стала называцца «Белы ночы» ці «Белынічы» – з улікам асаблівасці вымаўлення кіеўскіх манахаў. Калі ў Бялынічах быў пабудаваны кармяліцкі касцёл (1622–1642, аб чым сведчаць ужо канкрэтныя дакументы), кармяліты захацелі атрымаць цудадзейную ікону. Як нам кажа паданне, у час моцнага пажару ў Бялынічах загарэлася манастырская царква. Ікона была адтуль вынесена, але яе выкралі кармеліты і паставілі ў сваім манастырскім касцёле. З'яўленне іконы ў манастыры ксяндзамі было растлумачана так: ікона сама з'явілася ў касцёле.

На гэтым паданне аб мужчынскім праваслаўным манастыры заканчваецца. Застаецца незразумелым яго далейшы лёс, таму што Ф. Жудро нічога нам аб гэтым не кажа. Аднак са слоў аўтара, ікона знаходзілася ў кармеліцкім манастыры «уже с 1635 г., а может быть, и с 1624 г.» [1, с. 7]. Можна выказаць меркаванне, што праваслаўны манастыр перапыніў сваё існаванне ў сувязі з пажарам у 17 ст.

Трэба адзначыць, што ў кнізе «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России» А. Ратшына, даследчыка сярэдзіны 19 ст., аб праваслаўным манастыры ў Бялынічах нічога не гаварыцца. Але невядомыя крыніцы, якімі карыстаўся гэты даследчык пры стварэнні кнігі, таму што А. Ратшын абмяжоўваецца адной спасылкай: «из достоверных источников» [3].

Заснаванне каталіцкага манастыра, па меркаванню Ф. Жудро, адносіцца да 1622–1624 гг. Каб гэта сцвярджаць, даследчык вельмі старанна вывучаў пытанне аб часе ўзнікнення кармеліцкага манастыра [1, с. 3]. Ф. Жудро лічыць дату 1622–1624 правільнай, таму што ён абапіраецца на гістарычную даведку аб манастыры 60-х гадоў 19 ст. ксяндза Люцыяна Гадлеўскага ў данясенні ў каталіцкую кансісторыю. Копія гэтага данясення, як указвае Жудро, знаходзілася ў Архівах Магілёўскай Духоўнай Кансісторыі (Справа 1865 г., № 58, аркушы 23–24). У сваю чаргу, ксёндз Гадлеўскі склаў гэтую даведку на аснове фундушавых запісаў Сапегі і граматы караля Жыгімонта III. Гэтыя запісы былі ў манастыры, як лічыць сам Ф. Жудро, яшчэ ў 60-х г. 19 ст., няхай нават у копіях [1, с. 4].

Трэба адзначыць, што існавала яшчэ некалькі тлумачэнняў аб з'яўленні цудадзейнай іконы ў манастыры кармялітаў. Так Ф. Жудро прыводзіць рукапіснае паданне аб Бялыніцкай іконе Божай Маці, якое знаходзілася ў аднаго бялыніцкага каталіка [1, с. 5]. Згодна з гэтым паданнем, кармяліты заўсёды маліліся Богу аб набыцці вельмі шаноўнай у манастыры Сапегі іконы. І іх малітва была пачута: ікону напісаў мастак, які аказаўся Анёл. Аднак у гэтым паданні

цудоўнае з’яўленне іконы ў кармяліцкім манастыры адносіцца да 1558 г., калі яшчэ не існавала самога манастыра. Значыць, гэта тлумачэнне не суадносіцца з гістарычным фактам, бо сам ксёндз Л. Гадлеўскі, які намі вышэй узгадняўся, «приурочивает это чудесное появление иконы в Белыничский монастырь к 1635 году на основании каких-то данных, печатью оглашенных в 1704 г., и считает не подлежащим спору существование с 1635 г. иконы в монастыре» [1, с. 5]. Такім чынам, існаванне гэтых рукапісаў тлумачыцца жаданнем каталікоў павялічыць узрост манастыра і тым самым надаць яму большую вагу ў грамадстве.

Трэба дадаць, што існавала спрэчка, якой канфесіі належыць ікона Божай Маці. Так, праваслаўныя лічылі, што гэта іх ікона, спасылаючыся на грэчаскі надпіс на ёй, каталікі ж спасылаліся на светлы колер іконы, які не быў характэрны для візантыйскага жывапісу. Між тым слава аб Бялыніцкім каталіцкім мынастыры станавілася ўсё большай, а факты цудоўных вылечванняў хворых пастаянна прыводзіліся ў польскім друку, таму 20 кастрычніка 1761 г. адбылася каранацыя Бялыніцкай іконы Божай Маці, што падцвярджае ўсё тая ж Справа 1865 г. Каранацыя і будаванне новага касцёлу замест драўлянага адбывалася за кошт сродкаў Радзівілаў, Сапегаў, Агінскіх.

Дзейнасць манастыра, па меркаванню Жудро, аказвала вялікі лацінізуючы ўплыў на праваслаўнае насельніцтва, а правільнасць толькі каталіцкай веры даказвалася наяўнасцю іконы менавіта ў каталіцкім храме. Пасля паўстання 1831 г. рускі ўрад скасаваў Бялыніцкі мынастыр, але каталіцкае духавенства прыклала ўсе сілы, каб адстаяць касцёл. І яны дабіліся свайго ў 1835 г. Пасля гэтага доўгі час у манастыры працягвалі жыць і карыстацца ўсімі прывілеямі, якія даў Папа Рымскі кармяліцкаму ордэну, тры манахі-кармяліты.

Перадача праваслаўным касцёла з цудадзейнай іконай адбылася толькі ў красавіку 1876 г. у выніку доўгай барацьбы. А ў 1877 г. тут быў адчынены другакласны Бялыніцкі мужчынскі манастыр.

Калі выдавалася кніга Ф. Жудро (канец 19 ст.), Бялыніцкая святыня ўжо каля 20 год знаходзілася ў праваслаўных і не перапыняла “источать от себя чудодейственную силу, как свидетельствуют многочисленные заявления лиц, получающих помощь от нее, присылаемые в монастырь и даже объявляемые печатно…, а число православных богомольцев, посещающих монастырь, ежегодно превышало 10 тысяч” [1, с. 21].

Аб далейшым лёсе Бялыніцкага манастыра ў 20 ст. можна даведацца з кнігі А.І. Марозава «Белыничский монастырь» [2]. Пасля рэвалюцыі каталікі зноў хацелі вярнуць сабе манастыр, але ў іх нічога не атрымалася. А з студзеня 1930 г. манастыр быў зачынены савецкай уладай. Яго памяшканне выкарыстоўвалася як сямігадовая школа, інтэрнат, Народны дом. Праз некоторы час была зачынена і Бялыніцкая Раство-Багародзіцкая царква, а сама ікона была вывезена ў Магілёў, і сляды яе зніклі [2, с. 25].

Будынак манастыра і храма перажылі Вялікую Айчынную вайну. Храм быў знішчаны ў 60-я гг. 20 ст. Гэта прыехала рабіць спецыяльная група падрыўнікоў з Ленінграда. Праз некалькі гадоў знішчылі будынак і былога манастыра.

Такім чынам, можна зрабіць наступныя высновы. На тэрыторыі сучаснага г.п. Бялынічы існавалі тры манастыры: праваслаўны ў гонар св. Прарока Іллі, кармяліцкі манастыр і праваслаўны Раство-Багародзіцкі мужчынскі манастыр. Адзіным цэнтрам усіх трох манастыроў была цудадзейная ікона Божай Маці Бялыніцкай. Асноўнай крыніцай пры вывучэнні гісторыі манастыроў Бялынічаў з’яўляюцца працы даследчыка 19 ст. Ф. Жудро, які ў сваю чаргу, абапіраўся на Справу 1856 г., № 58, якая захоўвалася ў Архівах Магілёўскай Духоўнай Кансісторыі. Існаванне праваслаўнага мужчынскага манастыра ў гонар Св. Іллі падцвярджаецца паданнем, а існаванне астатніх манастыроў – дакументальна. Сёння вывучэнне гісторыі гэтых манастыроў ускладняецца тым, што, як указваў Ф. Жудро яшчэ ў канцы 19 ст., шматлікія дакументы знаходзяцца ў архівах сучаснай Польшчы. А на тэрыторыі нашай дзяржавы тыя крыніцы, якія нас цікавяць, магчыма, не захаваліся з-за шматлікіх войнаў, паўстанняў, Кастрычніцкай рэвалюцыі, негатыўных адносін савецкага ўрада да Царквы. Аднак цікавасць да гісторыі нашай краіны, яе духоўнай спадчыны дае надзею, што даследаванне гісторыі Бялыніцкага манастыра будзе працягвацца.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Жудро, Ф. Белыничский Рождество-Богородицкий монастырь / Ф. Жудро. – Могилев на Днепре : Скоропечатня и Литография Ш. Фридлана, 1894. – 21 с.
2. Морозов, А. И. Белыничский монастырь / А. И. Морозов. – Минск.: БелФранс, 2005. – 31 с.
3. Ратшин, А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России / А. Ратшин. – М.: Университетская типография, 1852. – 556 с.

Пыцель В.М. (г. Брэст)

СЕМАНТЫКА І ФУНКЦЫЯНАЛЬНАСЦЬ ВОБРАЗА СОНЦА Ў ТРАДЫЦЫЙНАЙ МАДЭЛІ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ

У апошнія гады праблемы міфалогіі прыцягваюць усё большую ўвагу даследчыкаў. Абумоўлена гэта перш за ўсё нераспрацаванасцю гэтых праблем, наяўнасцю вялікага аб'ёму крыніц, добрай захаванасцю многіх архаічных вобразаў, асабліва ў беларускай народнай творчасці. Актуальнасць і важнасць іх даследавання тлумачыцца і надзвычайнай жывучасцю міфалагічнай свядомасці, што выразна адбілася не толькі ў творах розных жанраў і відаў фальклору, але і ў сучасным мастацтве. Вызначэнне семантыкі і функцыянавання салярных сімвалаў з'яўляецца важным аспектам вывучэння традыцыйнай народнай культуры беларусаў.

У міфалогіі і фальклоры беларусаў, як многіх іншых народаў свету, адным з дамінантных вобразаў з'яўляецца Сонца. Салярная сімволіка функцыянуе ў каляндарных і сямейных абрадах і звязанай з імі паэзіі, а таксама ў пазаабрадавай творчасці (былічках, песнях, казках, легендах, забабонах, прадпісаннях, метэаралагічных і іншых прыкметах і г. д.). Мэта дадзенай працы – вызначыць семантыку і функцыянальнасць вобраза Сонца ў традыцыйнай мадэлі свету беларусаў.

Фарміраванне і функцыянаванне вобраза Сонца, як слушна лічаць многія даследчыкі, звязана з агульнымі ведамі пра свет, у якім роля Сонца выключная. Свяціла ў беларускай міфалогіі выступае як усемагутная, галоўная істота, якая дасылае на зямлю цяпло і святло, як адвечная трыадзіная крыніца жыцця, ураджаю і дабрабыту, што дае падставы суаднесці яго з Боскім і жаночым пачаткамі. Менавіта з Сонцам атаясамліваецца жыццё ўвогуле, а яго адсутнасць разглядаецца як час, калі актывізуюцца дэманічныя сілы і адбываецца ўсё неспрыяльнае для чалавека. Сонца, якое пасылала цяпло і святло на зямлю, адорвала яе насельнікаў жыццядайнай энергіяй, у свядомасці чалавека было справядлівым боствам, праведным і ўсемагутным. Адпаведна ўсемагутнае Сонца, якое ўсё бачыць і ведае, можа ашчасліўіць ці абяздоліць чалавека, выступае ў якасці дабрадзея ці суддзі-карніка.

У міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў захаваліся архаічныя прыпадабленні Сонца і пэўных частак цела чалавека. У старажытнарускай літаратуры прыпадабленне частак цела чалавека прыродным з'явам і наадварот з'яўлялася распаўсюджаным прыёмам, які дазваляе даследчыкам лічыць, што перад тым, як стаць паэтычнымі вобразамі, гэтыя прыпадабленні адлюстроўвалі рэальныя ўяўленні нашых продкаў аб прыродзе. Згодна канцэпцыі тоеснасці светабудовы чалавечаму целу, нябесныя свяцілы – сонца, месяц, зоркі – звязваліся міфапаэтычнай свядомасцю з верхняй часткай цела – галавой і, у першую чаргу, з вачыма. Традыцыя архаічнага атаяснення Сонца і вачэй чалавека і надання Сонцу зрокавай функцыі матывуе знакавыя і аксіялагічныя характарыстыкі вобраза Сонца ў міфалогіі і фальклоры.

Адбіткі культу Сонца ў дахрысціянскай рэлігіі славян і, у прыватнасці, беларусаў, прасочваюцца ў народных звычаях, абрадах, вусных жанрах фальклору. Але дакладных звестак пра функцыі і месца ў язычніцкім пантэоне славян бога Сонца вельмі мала. Сярэдневяковы рускі летапіс згадвае Дажджбога з эпітэтам «сонца-цар». Рускія і заходнееўрапейскія сярэдневяковыя пісьмовыя крыніцы называюць у якасці першасных і галоўных багоў славянскага язычніцтва іншыя імёны. Разглядаючы шэраг славянскіх багоў, якія прыводзіцца ў крыніцах XI–XII ст., Б.А. Рыбакоў падзяляе іх на некалькі

груп. Адну групу складаюць Сварог і сварожычы, у другую ўваходзяць боствы ўрадлівасці: Род, Вялес, Яравіт, Ярыла. І асобна, не ўваходзячы ні ў адну з груп, вылучаецца Пярун [1]. Але такая класіфікацыя патрабуе больш глыбокага абгрунтавання. У старажытнарускім язычніцкім пантэоне, паводле А. Тапаркова, сонечную прыроду мелі Хорс, Дажьбог і Сварог [2, с. 361].

З Сонцам натуральна звязаны абрады каляндарнага цыкла. Агульнавядома, што культ Сонца адыграў немалаважную ролю ў фарміраванні веснавой і летняй абраднасці. Абрад «Гукання вясны» мае выразныя аграрна-магічныя рысы. Паколькі асноўнай прыроднай сілай, якая адлюстроўвала жыватворны пачатак, было Сонца, менавіта яму і адводзіцца вядучае месца ў песнях веснавога цыкла. Між тым на першым месцы ў веснавым цыкле знаходзіцца земляробчы культ. Таму ў песнях, заклінаннях Сонца толькі «дапамагае» або «запрашаецца на дапамогу» земляробу. Вялікдзень трактуецца як вялікае свята канчатковай перамогі дабра і хараства над злом, сцюжай, велічнага бога Сонца над богам цемры і холаду. Вялікдзень заўсёды прымеркаваны да першай поўні, якая надыходзіла пасля веснавога раўнадзенства. Да гэтага часу ажывала прырода, пачыналіся першыя палявыя работы. Таму ў валачобных песнях ухваляюцца будучы ўраджай, звязаная з ім сельскагаспадарчая праца і Сонца, ад якога залежыць жыццё і дабрабыт людзей. Сонца ў валачобных песнях выяўяецца як крыніца плоднасці і жыцця, яно параўноўваецца з сакральнай рэаліяй – золатам, якое падобнае з Сонцам паводле колеру. На першы дзень Вялікадня хадзілі глядзець «ігру сонца» на небе, назіраючы за ім з узгорку, стрэх, званіц. Паводле народных уяўленняў, з’яўленне Сонца на чыстым небе і яго ігра прадказвалі добры ўраджай, новыя вяселлі. Між тым на Берасцейшчыне верылі, што ігру сонца могуць убачыць толькі чарадзеі ці, наадварот, бязгрэшныя людзі.

Багаццем зместу, дасканаласцю мастацкай формы, займальнасцю абрадаў вылучаецца з летняга цыкла народнага календара Купалле – свята, прысвечанае летняму сонцастаянню, росквіту прыроды. Гэта найбольш значнае свята ўшанавання Сонца, пэўны апафеоз удзячнасці людзей Сонцу і надзеі на яго апеку. Многія даследчыкі звязваюць Купалле не толькі з салярным культам, але і культам вады і культам расліннасці. Але асноўным застаецца Сонца, бо росквіт расліннасці і ўсіх сіл зямлі непасрэдна залежыць ад яго. Тыя ж купальскія вогнішчы на беразе ракі ці на раздарожжы або каля вялікага дрэва, вянкі, якія дзяўчаты пускаюць на ваду, сімвалічна асацыіруюцца з сонцам. У валачобных і калядных песнях Сонца ўвасабляе ідэальную гаспадыню, Месяц – ідэальнага гаспадара, Зоркі – іх дзеткі.

У жніўных песнях стомленая доўгай нялёгкай працай жняя звяртаецца да Сонца як да жывой істоты з папрокам, што яно «неспагадлівае», *позненька заходзіць – яе на полі пакідае,* і просіць сонца зайсці за лес. Сонейка адказвае:

– Чым жа я таму вінавата,
Што твая гаспадынька
Цябе рана пабуджаіць
І на поле высалаіць? [4, с. 94].

Значную ролю адыгрываюць рытуалы, звязаныя з Сонцам, і ў сямейных абрадах беларусаў. Вялікае значэнне мае Сонца ў вясельным і радзінным абрадах, дзе Сонца функцыянуе як жыццядайная крыніца, сакральная істота. І таму вельмі значнай была яго роля пры з’яўленні на свет новага чалавека і стварэнні новай сям’і (накшталт «нябеснай»). Калі немаўля першы раз выносілі з хаты, яго як бы паказвалі першы раз усяму Сусвету. І спачатку яго прадстаўлялі менавіта Сонцу [1]. Нявеста і жанчына-парадзіха асацыятыўна звязваліся з Сонцам, якое дае жыццё, свет і цяпло. Ёсць меркаванні, што і нявесцін вянок, і шлюбны пярсцёнак прысвячаліся Сонцу. Адным з галоўных сімвалаў усіх трох сямейна-абрадавых цыклаў з’яўляўся ўрачысты каравай [4, с. 75]. Святочны хлеб прысвячаўся Сонцу. Каравай выпякаўся такой жа, як і Сонца, круглай формы. У час вясельных рытуалаў да Сонца звярталіся з просьбай, каб яно благаславіла выпяканне караваю.

У паэтычных жанрах фальклору, а таксама ў традыцыйных наратывах пра Космас Сонца называлі ясным і чырвоным, божым і праведным, добрым і чыстым. У многіх славянскіх традыцыях Сонцу кляліся і згадвалі яго ў праклёнах. Яно прадстае ў павер’ях як разумная і дас-

каналая істота, якая ці сама з'яўляецца боствам, ці выконвае боскую волю. У народных уяўленнях Сонца – гэта твар, вока ці слова Бога, або ваконца, праз якое Бог глядзіць на зямлю. Паводле славянскіх павер'яў Сонца сочыць з неба за справамі людзей і вечарам апавядае пра іх Богу. Упоўдзень і перад тым, як апусціцца за гарызонт, яно трошкі запавольвае сваю хаду і адпачывае. Паводле легенды, пасля распяцця Хрыста Сонца ад гора спынілася на небе і не заходзіла тры дні [2, с. 362]. Для міфапаэтычнай свядомасці тое месца, дзе начуе сонца, ёсць краіна сапраўднага і, бясспрэчна, шчаслівага жыцця. У палескіх аповедах такой благаславёнай краінай, дзе ніколі не заходзіць Сонца, лічыцца Іерусалім, які асацыіруецца з раем.

Шанаваннем Сонца абумоўлена ўзнікненне шматлікіх правіл і забаронаў адносна гэтага касмічнага аб'екта: не станавіся да Сонца спіною нават у час працы на полі, не спраўляй свае патрэбы так, каб гэта магло бачыць Сонца, не плюй у яго бок, інакш запануе цемра, не паказвай на яго пальцам, бо выкалеш яму вока; інш. Пасля заходу Сонца нічога не пазычалі з дому, асабліва агонь, каб шчасце і дастатак не пакінулі сям'ю, не выкідвалі смецце на вуліцу, не пачыналі новы акраец хлеба. Гэта, магчыма, звязана з архаічнымі ўяўленнямі пра тое, што Сонца на ноч адыходзіць у іншасвет, апускаецца пад зямлю ці ў мора. У сувязі са сказаным цікавая забарона (на Тураўшчыне) смяяцца пасля захаду Сонца, інакш неўзабаве памрэш – «зелёна жаба зубы пашчытае» [5, с. 550].

Захаваліся разнастайныя выявы і ўзоры Сонца ў беларускім народным арнаменце. Салярныя матывы звычайныя ў арнаменце народнай вопратк і тканінах, у разьбе на разнастайных частках сялянскіх хат, мэблі, прыладах для ткацтва і інш. Адзначым, што на Берасцейшчыне і зараз шмат якія дахі хат маркіраваныя выявай Сонца (часта жоўтага на сінім фоне). Такія матывы звязаны з апатрапейнай і прадуцыравальнай функцыянальнасцю салярных сімвалаў. У абрадах, фальклоры і народным мастацтве Сонца, акрамя названых вышэй рэалій, можа сімвалічна карэляваць са шматпраменным кругам-разеткай, ромбам з промнямі ці адросткамі-кручкамі, крыжам (свастыкай), золатам, агнём, колам калясніцы Іллі-прарока, хлебам, чырвонай дзявіцай, сокалам, птушкай-вяртушкай, жоўтай куркай, ліскай, канём, вокам Бога, чалавека ці каня (у чарадзейных казках) і інш.

Такім чынам, уся каляндарная і сямейная абраднасць беларусаў прасякнута салярным культам. У беларускім фальклоры дзённае свяціла, аднесенае да крайняга станоўчага полюса каштоўнаснай шкалы, паўстае як адвечная крыніца жыцця, пладароддзя, вітальнай энергіі, любові і святасці. Часта Сонца антрапамарфізуецца: яно здольнае адчуваць, усміхацца, радавацца і нават размаўляць, як чалавек. Ва ўрачыстыя моманты жыцця чалавека-працаўніка Сонца радуецца разам з ім, а ў вялікія святы – «іграе», «купаецца» – паводзіць сябе даволі незвычайна. Амбівалентнасць вобраза Сонца непарыўна звязаная з неадназначнай трактоўкай міфапаэтычным мысленнем славян стыхіі агню. У міфалагічным светаадчуванні гарачыя сонечныя прамяні асацыіруюцца з разбуральнай сілай нябеснага агню і, адпаведна, успрымаюцца як увасабленне кары нябесных сіл (паводле адной з беларускіх казак спякотнае Сонца – вораг чалавека). На народныя ўяўленні пра Сонца моцна паўплывала царкоўна-кніжная традыцыя. Але разгляд характару і вынікаў гэтага ўплыву – тэма іншага даследавання.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Казакова, І. В. Сімволіка і семантыка славянскіх міфалагем (на матэрыяле беларускага фальклору) / І. В. Казакова. – Мінск : БОФФ, 1999. – 221 с.

2. Топорков, А. Л. Солнце / А. Л. Топорков // Славянская мифология : энцикл. словарь / науч. ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина [и др.]. – М., 1995. – С.361–363.

3. Малашук, І. М. Канцэпт салярнасці ў беларускім вяселлі / І. М. Малашук // Веснік БГТУ. – 2002. – № 6. – С. 75–79.

4. Малашук, І. М. Сонца ў жніўных песнях беларусаў / І. М. Малашук // Акрыленая словам : зб. арт., успамінаў / Магілёўскі дзяржаўны універсітэт імя А. Куляшова. – Магілёў, 2001. – С. 92–96.

5. Санько С. І. Сонца / С. І. Санько // Беларускі фальклор : энцыкл. : у 2 т. / рэдкал. : Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2005–2006. – Т. 2 : Л–Я. – 2006. – С. 549–550.

Салавей Г.С. (г. Брэст)

СЕМІЯТЫЗАЦЫЯ ВОПРАТКІ І АБУТКУ Ў НАРОДНЫХ ТЛУМАЧЭННЯХ СНОЎ

Сны – прывідныя візарункі, што бачацца чалавеку падчас сну, дзеянні, у якіх нібыта ўдзельнічае спячы, гукі, якія ён нібыта чуе, з глыбокай старажытнасці вельмі цікавілі людзей, заахвочвалі да пошуку прычын іх з’яўлення, спараджалі імкненне зразумець іх вытокі і сэнс, а потым і выкарыстаць у сваіх прагматычных мэтах. Агульнае стаўленне да сноў як да таямнічай і вельмі значымай з’явы захоўвалася на працягу ўсёй гісторыі чалавецтва. Асаблівай увагай карысталіся яскравыя, запамінальныя сны, якія, паводле народных уяўленняў, маглі прадказаць важныя падзеі ў жыцці асобнага чалавека, яго сям’і, роду і нават цэлай грамады, народу, калі ў сне пабачыцца знатная кіруючая ці сакральна вылучаная асоба [2, с. 452].

Адным з падвідаў сноў, якія прадказваюць важныя падзеі будучыні, з’яўляюцца сны, звязаныя з вопраткай і абуткам чалавека. Абутак – элемент традыцыйнага строю, семантычна вылучаны ў багата якіх абрадах (калядных, вясельных, пахавальных і інш.). Абуванне ў новы абутак разумеецца як змяненне сацыяльнага статуса і ў той жа час як прыняцце чужой волі, што асабліва відавочна ў вясельнай абраднасці [2, с. 13]. Шлюбная і эратычная сімволіка абутку актуалізуецца ў дзявочых варожбах. Так, Гарбачук Лідзія Платонаўна, 1928 г.н., жыхарка вёскі Сігенеўшчына Пружанскага раёна Брэсцкай вобласці паведаміла, што на Каляды «повыходылі раз і повыкідалі чэрэз хату обув, а хлопцы на тую сторону покралі нам тую обув, потым оддалі». Вольга Міронаўна Салавей расказвала, што на Каляды яны з сяброўкамі збіраліся ў адной хаце, бралі кожная свой абутак, ставілі па чарзе ад аднаго вугла да другога: чый абутак апынецца першым, тая першая замуж і пойдзе. Мая бабуля выйшла замуж трэцяя з дзяўчат па чарзе, так, як дакладна стаў яе абутак у час варажбы.

У снах прымяраць новы абутак – значыць хутка пойдзеш замуж ці сустрэнеш суджанага, пазнаёмішся з хлопцам. Так, Салавей Вольга Міронаўна 1939 г.н., жыхарка вёскі Зарэчча Брэсцкага раёна Брэсцкай вобласці паведаміла мне, што «колы вжэ тобі обувь якая сніцца – то твоі хлопцы, скора пойдзеш замуж» [ФЭАБ]. Мне часта сніцца, што я прымяраю новы абутак, вельмі прыдзірыста выбіраю яго, але зноў абуваю стары і іду дадому. Пакуль што ў маім жыцці так і здараецца, што сябрую з тымі хлопцамі, якіх я ведаю ўжо шмат гадоў.

Існуюць і іншыя тлумачэнні сноў, звязаныя з сімволікай абутку: «Бот падраны – убытак»; «Боты новыя – прыемнае падарожжа, парваныя – прыкрае»; «Губляеш у сне бот – жыццё не ў пары. Іду, і адзін бот згубіла. Гэта значыць згубіцца хазяін»; «Чаравікі калі абуеш – добра, а разуешся – дрэнна. Новыя чаравікі – радасць, старыя – непрыемнасць. Галоўкі ад старых сапагоў бачыць – значыць, зробіш што-небудзь такое, што пасля сябе дурнем назавеш»; «Чаравікі абуваць – да багацця; разуваць – да беднасці. Тое ж – да хваробы» [1, с. 426]. Як вынікае з прыведзеных прыкладаў, у семіятызацыі абутку важную ролю адыгрываюць апазіцыі: «новы/стары», «парваны/цэлы», «сухі/вільготны», «пара/не пара» і інш.

Адзенне, вопратка – своеасаблівы «пашпарт» чалавека, які паказвае на полавую, этнічную, сацыяльную, сямейную, класавую прыналежнасці; адзін з галоўных знакаў культурнага статуса чалавека, яго вылучанасці са свету прыроды; гэта першая інфармацыя, што атрымлівае сустрэчны пры камунікатыўным акце [2, с. 19]. У тлумачэннях сноў сімволіка адзення часта матывуецца яго колерам. Так, «адзежу бачыць чорную – пасцель будзець, захварэеш. Белую – дак ета харашо»; «Калі прысніцца чорнае адзенне ці такая ж хустка, гэта значыць, што ў хуткім часе хтосьці абгаворыць, ачэрніць»; «Пафарбаваць адзежу (вопратку) цёмнаю хварбай – смутак, светлаю або чырвонаю – вясёласць» [1, с. 420]. Некалькі месяцаў таму мне сніліся дзве сукенкі: ружовая і шэрая. Увесь час я іх у краме прымярала і не магла вырашыць, якую набыць. Мне вельмі спадабалася ружовая, але набыла я чамусьці шэрую, падумала, больш практычны колер. Менавіта ў той час у маёй сям’і цяжка захварэла бабуля. Магчыма, мой «шэры» сон прадвяшчае хваробу, бо шэры семіятызуецца ў традыцыйнай культуры беларусаў як колер пераходнасці, распаду, хаосу і асацыюецца з безжыццёвасцю.

Важную ролю ў трактоўцы сімволікі адзення адыгрывае яго карэляцыя з апазіцыямі «новае/старое», «багатае/беднае»: «новую вопратку бачыць – нядуга; асабліва калі хто ў адлучцы ёсць,

дак хварэець. У старой адзежы відзець каго-небудзь, дак, знатца, вясёл ён, здароў. Багатую адзежу харашэ бачыць. Многа адзёжы відзець – клапатаў многа будзя» [1, с. 420].

Такім чынам, вобразы сноў, у тым ліку вопраткі і абутку, трактуюцца народнай свядомасцю як нешта істотнае, убачанае душой, іх трэба правільна расшыфраваць, зразумець прыхаваны сэнс. Пры гэтым трактоўка сімволікі вопраткі і абутку залежыць ад таго, якімі прыкметамі яны характарызуюцца («новы/стары», «багаты/бедны», «чысты/брудны», «белы/чорны» і інш.).

СКАРАЧЭННІ

ФЭАБ – фальклорна-этнаграфічны архіў вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі БрДУ імя А.С. Пушкіна.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Зямная дарога ў вырай : Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / уклад. У. А. Васілевіч. – Мінск, 2010. – 717 с.

2. Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімовіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – 607 с.

Салавей Г.С. (г. Брэст)

ЭТНАЛІНГВІСТЫЧНЫ ЗМЕСТ МОЎНАЙ АДЗІНКІ «БЛІН»

Бліны – адна з традыцыйных страў ва ўсходніх славян (галоўным чынам, у рускіх і беларусаў). У іншых славянскіх мовах блінам адпавядалі іншыя разнавіднасці хлеба. Асноўная функцыя бліноў – памінальная, звязаная з уяўленнямі аб смерці і аб «тым свеце». Як рытуальную страву бліны ўжываюць не толькі ў пахавальных і памінальных, але і ў каляндарных абрадах (на Каляды, Масленіцу, у Вялікі чацвер і на Ушэсце), так ці інакш звязаных з тэматыкай смерці. Асобы і персанажы, якім прызначаюцца бліны – нябожчык, продкі, жабракі, калядоўшчыкі, пастух, святары, жаніх, першы сустрэчны, Уласаў, Хрыстос, Масленіца, Мароз. Асаблівую значнасць у розных абрадах і бытавой практыцы мае першы выпечаны блін (гарачы) і апошні – верхні (сухі) у талерцы, а ў варожбах – салёны блін.

Этымалогія лексемы *блін* выводзіцца непасрэдна з атрыбутаў, пры дапамозе якіх яго (блін) робяць: с.-харв. *млин* – «мельница». А магчыма, з формы, на якую падобны блін, напрыклад, сербскае *mlyncem* – «кружком», «в кружок». Лексема *блін*, укр. *блин*, стар.-руск. *блинъ*, а таксама *млинъ* упершыню сустракаецца ў помніках старажытнага пісьма ў 1483 г. (Ільінскі, РФВ 61, 241). У іншых славянскіх мовах часцей ужываецца форма млын: балг. *млин*, серба-харв. *млинь*, в.-луж. *blinc*, *mlinc*, н.-луж. *mlync*. Найбольш старажытная форма *млинъ*, суадносіцца з дзеясловам *мелю*, *малоць*. Таму літ. *blynas*, лтш. *blinis* «блін, скручаны ў трубку», запазычаны са славянскіх моў [1, с. 94–95].

У сучаснай беларускай мове назоўнік *аладка*/*блін* (памяншальнае *аладачка*) мае адно значэнне 'невялікі тоўсты мучны або бульбяны блін, спечаны на патэльні' [2, с. 55]. У этымалагічным слоўніку лексема *аладка* падаецца са значэннем: 'круглае тонкае печыва з жыдкага (часцей кіслага) цеста, прыгатаванае на патэльні' [3, с. 175].

Пра тое, што бліны ігралі важную ролю ў жыцці беларусаў, сведчыць той факт, што гэтая лексема паслужыла асновай для ўтварэння назваў у анамастыцы. Сярод тапонімаў з коранем -*блін*-/-*аладк*- на Беларусі можна сустрэць вёскі Аладзенка (Круглянскі р-н), Блінаўшчына (Браслаўскі р-н), Бліноўшчына (Шаркаўшчынскі р-н), Бліны (Віцебскі р-н) [4, с. 55].

У кантэксце прыказак і прымавак лексема *блін* ужываецца са значэннем 'ежа', тое чым можна «перабіць» голад: «*Добра хлебу за блінамі, добра і бацьку за сынамі*» [5, с. 81]; «*Блін не клін: пуза не распаяе; Білін, білін – на талерцы блін*» [5, с. 39]; «*І лісіца бліны пячэ, калі цеста на патэльню цячэ*» [5, с. 45]; «*Абора цячэ – гаспадыня бліны пячэ, а калі гумно цячэ – гаспадар з хаты ўцячэ*» [5, с. 98]; «*Былі блінцы, ды дзеці (госці) паелі*; *Каму што, а Базылю аладкі*; *Раман ласы на каўбасы, а Марынка – на блінцы*; *Хочаш есці блінцы, добра цэпам малаці*».

У каляндарна-абрадавай і пазаабрадавай паэзіі беларусаў лексема *бліны,* акрамя намінатыўнага, набывае дадатковае сімвальнае значэнне і выконвае разнастайныя функцыі. Існуе нават цэлы комплекс розных відаў бліноў, якія пякуцца на Масленніцу ці, як яе называюць Блінніцу, Бліншчыну. Тут блін найперш з'яўляецца сімвалам сонца. Даследчыкі тлумачаць спажыванне бліноў на Масленку як сімвалічны акт ушанавання «маладога» веснавога сонца і далучэння да яго жыватворнай моцы [6, с. 195]. Бліны на Масленіцу пякуць на ўвесь тыдзень (Блінніцу, Бліншчыну). Першы блін выконвае памінальную функцыю, яго прысвячаюць Уласу або памерлым. Яго кладуць «бацькам» на слыхавое акно, бажніцу, дах ці магілу, даюць жабракам у памяць аб продках або з'ядаюць за спачын памерлых. У Даравальную нядзелю ідуць на могілкі «развітвацца з бацькамі» і прыносяць бліны. Блін даюць у руку пудзілу Масленіцы. У нядзелю падчас правадаў Масленіцы кідаюць блін у вогнішча, кажучы: «*Гары, бліны, гары, Масленіца*!» «*Вось яны капаюць, блінкі плачуць*!» Тут блін, магчыма, выконвае функцыю ўваскрашэння. У чацвер або пятніцу зяць ездзіць да цёшчы на бліны. У суботу на Беларусі гаспадыні з блінам ходзяць адна да адной для выпрабавання, п'юць і закусваюць блінам. У ўкраінцаў і беларусаў бліны на Масленіцу не абавязковыя і часта іх наогул не пякуць [6, с. 194].

Блін выконвае функцыю прадказальніка, таму ён уваходзіць у склад шматлікіх варожбаў пра замужжа: «*з ім на галаве ішлі на вуліцу і пыталіся імя першага сустрэчнага мужчыны, з блінам беглі пад акно да суседзяў і чакалі слоў накшталт "сядзь" ці "ідзі"; ішлі з першым блінам на сметнік і прыслухоўваліся да брэху сабакі; у Новы год вечарам дзяўчаты пякуць вялікі блін і з ім выпраўляюцца да хлява, дзе кожная з дзяўчат, заплюшчыўшы вочы, раздае па кавалку бліна жывёле; калі дасць блін валу, то спадзяецца, што выйдзе замуж на той год, калі ж карове, то не выйдзе; падхапіўшы па бліну, дзяўчаты ўсёй вёскі спяшаліся на "лункі" і чакалі тут таго, хто першы выйдзе па ваду, калі ім аказваўся мужчына, – што абяцае дабрабыт і ім асабіста і сям'і іх, – то дзяўчаты аддаюць яму прынесеныя бліны, калі ж прыйдзе па ваду жанчына – дзяўчаты навыперадкі бягуць да другой «лункі» і тут зноў чакаюць, хто прыйдзе; бяруць бліны і ідуць слухаць пад чыю-небудзь хату. На Пакроў дзяўчаты варожаць пра замужжа – пякуць салёныя блінчыкі, якія перад сном з'ядаюць з просьбаю, каб суджаны іх напаіў; дзеўкі збіраюцца разам, абмятаюць жорны, а з тае мукі пякуць маленькія аладкі, кожная дзеўка меціць сваю аладку, потым яны клічуць сабаку туды, дзе паложаны тыя аладкі. Чые аладкі сабака з'есць уперад, тыя дзеўкі раней пойдуць замуж; дзяўчаты бяруць першы спечаны блін, вымятаюць хату, смецце кладуць на засланку і нясуць на сметнік, дзе становяцца на засланку са смеццем, ядуць блін і ў гэты час прыслухоўваюцца да брэху сабак: з якога боку ён чуцён, з таго і прыедуць жаніхі»* [2, с. 33].

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Гістарычны слоўнік беларускай мовы : Т. 1–22 / рэдкал.: А. М. Булыка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1982–2002.

2. Суднік, М. Р. Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы : Больш за 65000 слоў / пад рэд. М. Р. Судніка, М. Н. Крыўко. – Мінск : Беларуская Энцыклапедыя, 1996. – 784 с.

3. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 5 т. / М. Фасмер ; ред. Б. А. Ларина. – М. : Прогресс, 1964–1973.

4. Рапановіч, Я. Н. Слоўнік назваў населеных пунктаў…(па абласцях) / Я. Н. Рапановіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1977–1986.

5. Санько, З. Малы руска-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем / З. Санько. – Мінск : Навука і тэхніка, 1991. – 218 с.

6. Толстой, Н. И. Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / Н. И. Толстой. – М. : Международные отношения, 2009. – 575 с.

7. Зямная дарога ў вырай : Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / уклад. У. А. Васілевіч. – Мінск, 2010. – 717 с.

Семёнова М.С. (г. Витебск)

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ БЕЛОРУСОВ: К ВОПРОСУ ИСТОРИОГРАФИИ

Обряд – это совокупность установленных обычаем действий, в которых воплощаются определенные религиозные представления или бытовые традиции.

Свадьба – это наиболее сложный по своему составу и художественному оформлению обряд. Она относится к обрядам жизненного цикла, отмечающие основные этапы в жизни каждого человека.

Свадебная поэзия и обряд, обладая определённой структурно-композиционной устойчивостью, доносят до нас из глубины веков особенности этнического бытия, поэтическое восприятие мира. Они связаны с созданием семьи, на протяжении многих столетий скрепляли: брачные узы, нравственные устои семьи и усиливали семейно-родственные отношения. Ценность свабедного обряда и поэзии в том, что они поддерживали стабильность в обществе, преемственность в передаче выработанного многими поколениями опыта, традиционных норм. Именно из фольклора люди черпают знания об историческом прошлом народа, его древних обычаях.

Свадьба, будучи сложным по составу явлением, включает в себя почти всю жанровую палитру национального фольклора. В свадебную лирику входили различные поэтические жанры: песни, приговоры, причеты, заговоры, загадки. Каждый из этих жанров по-своему уникален и обращал на себя внимание многих исследователей.

Уже в «Повести временных лет» автор не только рассказывает об отдельных моментах свадебных обрядов (например, связанных с женитьбой новгородского князя Владимира с полоцкой княгиней Рогнедой), но и сравнивает некоторые свадебные обычаи разных восточнославянских племён: полян, родимичей и северян. Некоторые моменты белорусской свадьбы даны в переписке великого князя литовского Александра Казимировича в 1492 году с Россией.

Первое довольно полное описание белорусского свадебного обряда было опубликовано в журнале «Dziennik Wilenski» за 1819 год под названием «Свадебные обряды деревенского народа в Минской губернии, Борисовском повете, Гоенской порафии, наблюдаемые в 1800, 1801, 1802 годах, с некоторыми песнями и обычными нотами».

В 1840 году в Париже выходит книга А. Рипинского о свадебных обычаях и обрядах. В неё вошли лекции по белорусской этнографии и фольклору, которые читал автор в Польском литературном товариществе в Париже. Основным материалом, которым он пользовался, были его воспоминания из путешествий по Витебщине. Издание интересно тем, что автор помещает в нём тексты свадебных песен и рассказывает, при каких обстоятельствах их пели.

В начале 1840-х годов появляется описание белорусской свадьбы в «Могилёвских губернских ведомостях» (1841 год, № 18) и в «Прибавлениях» к ним (1841 год, № 47). Среди прочего сообщалось о обычае – переезда жениха и его дружины через костёр, разложенный из соломы у ворот дома невесты.

Особенно оживилось собирание этнографических материалов после открытия в 1845 году Русского географического товарищества. Важным вкладом в исследование культуры Белоруссии является книга П.В. Шейна «Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края» (Т. 1–3; 1887–1902). В этом сборнике 24 описания свадебного обряда, которые дают полную картину белорусской свадьбы [1, с. 34].

В XX веке вопросы свадебной лирики и обряда исследовали Ковалевский в своей работе «Вясельны абрад у ваколицах Маладзечна и Радашкович Вилейскага павета», М. Косич «Литвины-беларусы», а также М.В. Довнар-Запольский в книге «Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках», где он дал научный анализ элементов свадебной обрядности белорусов, объяснил историю становления и сущность каждого из них [2, с. 78].

Необходимость изучения свадебной обрядности и фольклора подтверждается глубоким интересом молодого поколения к этому пласту культуры, его стремлением обрести духовную опору в вопросах любви, создания брачной пары через традиционную свадьбу.

В системе праздников и обрядов белорусов, свадьба, как занимала, так и занимает одно из важнейших мест. Но современная свадьба претерпела значительные изменения. Если рассматривать элементы, входящие в состав свадебной церемонии, то сегодня мы можем обнаружить такие мероприятия, как мальчишник, помолвка, которых не было раньше. И наоборот, исчезли запоины, как такового рукобития в белорусской свадьбе тоже не осталось. Они были заимствованы нашими предками из Европы и вошли в состав свадебного торжества, приблизительно в 20-е годы XX века. Изменилось и лирическое наполнение свадьбы, если раньше каждый обряд сопровождался причётами, хвалебными или корильными песнями, частушками, то сейчас из лирических жанров остались только песни, да и те претерпели изменения. Сейчас их поют для удовольствия, а не потому, что они несут какой-либо определённый смысл. Но можно отметить появление нового жанра – тостов, которые сегодня звучат на протяжении всего застолья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пацюк, Е. К. Новые сценарии свадебных торжеств. Книга для свадебного тамады / Е. К. Пацюк. – Ростов н/Д. : Феникс, 2007. – 368 с.

2. Новиков, С. Ю. Свадьба / С. Ю. Новиков. – М. : АСТ – ПРЕСС СКД, 2001. – 304 с.

Смірнова К.Ю. (г. Брэст)

МІФАСЕМАНТЫКА РАКІ Ў БЕЛАРУСКАЙ МІФАЛОГІІ

Рака – прыродны аб'ект, адзін з асноўных элементаў ландшафтнага кода традыцыйнай мадэлі свету беларусаў. Паводле міфалагічных уяўленняў, узнікненне ракі і іншых водных аб'ектаў узыходзіць да «часоў першастварэння», калі структураваннем свету займаўся Бог (чорт, волат ці іншыя міфалагічныя героі). Субстанцыяй для стварэння рэк, азёр і крыніц з'яўляецца водная стыхія, дакладней – першастыхія («сусветны акіян»). Пры гэтым Бог-дэміург адразу вызначае, якія гідрааб'екты павінны быць прадстаўлены ва ўсіх частках свету. «Як стварыў Гасподзь наш свет, дык уся вада была ў вадном месцы. Вось і сабраў Гасподзь усіх птушак і сказаў ім: «Птушачкі мае, работнічкі мае! Саберыцеся вы ўсе на ўсе і разнясіце вы ваду гэту дый па ўсяму свету, разаліце вы яе ў рэчкі бягучыя, у азёры стаячыя, у крыніцы халодныя» [1, с. 398].

Паводле іншай версіі, рэкі і азёры – вынік колішняй дзейнасці легендарных волатаў: «Гэта веліканы папракопвалі рэкі. Яны павытоптваюць землю, так паруць яе карчамі, што й да тых час на том месцы стаяць азёры ды рэкі». На Міншчыне сустракаюцца паданні, паводле якіх рэчышча пракладзена асілкам або выкапана звярамі ці птушкамі [1, с. 398]. Адзначым, што гэтыя матывы шырока абыгрываюцца рознымі відамі сучаснага мастацтва, у прыватнасці, распрацоўваюцца ў беларускай літаратуры.

У міфалагічных уяўленнях вытокі ракі найчасцей суаднесены з ніжняй сферай светабудовы – каранямі дрэва, якое нагадвае Сусветнае дрэва, ці камянем, які адначасова маркіруе Цэнтр і «падмурак» Космасу. «Проці млына за Докшыцамі расла бяроза, а свіння пад ёй усё рыла, рыла й дарылася да вадзяной жылы. Дык тады і чухнула рака, яе пагэтаму і назвалі Бяроза». Сувязь ракі з падземнымі водамі ляжыць у аснове іх суаднясення з міфалагічнымі істотамі хтанічнай прыроды (змей, цмок, чорт), а таксама са светам памерлых. Так, рэчышча Вужыцы (левы прыток Заходняй Дзвіны) узнікла, згодна з паданнем, у выніку пагоні за казаком вялікай змеевай галавы, якая «гналася за ім да самай Дзвіны» [1, с. 398–399].

Падземнае паходжанне рэк звязвала іх, паводле ўяўленняў беларусаў, са светам памерлых, дзе рэкі выступаюць альбо як «мяжа» з іншасветам, альбо як дарога туды. Падобнае суаднясенне добра вядомае антычнай міфалогіі, дзе Кохіт – рака, што вядзе ў царства памерлых, Лета – рака забыцця, а Стыкс – рака ўласна ў свеце нябожчыкаў [1, с. 399]. У беларускіх гістарычных паданнях, якія абыгрываюць міфалагему скарбу, рака можа выяўляцца як апошняе зямное

прыстанішча памерлых, у тым ліку забітых чужынцаў, як у паданні пра залатую труну, запісаным у в. Дубнавічы Пінскага раёна Брэсцкай вобласці ад Пятровіч Любові Мікалаеўны, 1932 г. н.: «Гэто було ў 15 віку. Так росказвалы нашы прадеды нашым дідам. З даўніх часоў тэчэ коло нашэго сэла рэка Бобрык, прыток Прыпяті. Ніколы вона була злівістая і вэльмы глыбока. Алэ русло ейі з того часу помэнялосо. Коло нашого сэла стоялы турэцкі войска. На полі коло рэкі буў забыты турэцкі ваенаначальнік. Солдаты поклалы ёго ў золотую труну і, коб ныхто нэ знайшоў, апустылы ў рэку. Потом прыежджалі археологі, алэ ныц нэ знайшлы, бо русло рэкі було выкопано па-іншому. А люды бачылы коло сэла світ од золота. І з того часу тэе місце, дэ зарэ ідэ уліца Рэчная, называецца «Турцы».

У шматлікіх тэкстах беларускага фальклору выяўлена цесная сувязь бягучай вады (ракі) і шкоданоснага (жаночага) чарадзейства. У легендах пра зачараваныя рэкі прычынай іх высыхання выступае праклён з боку чараўніцы (ведзьмы, цыганкі, каралевы Боны), пры гэтым яна, як правіла, жыве «над ракой» [1, с. 399]. Прычынай праклёну ва ўсіх выпадках выступае смерць, «учыненая» ракой дзецям (ці каханаму) жанчыны. У любоўных песнях, што абыгрываюць сюжэт чаравання, таксама актуалізуецца вобраз ракі, напрыклад:

Выкапала кораня
З-пад белага каменя,
Вымыла яго ў рацэ,
Высушыла на руцэ.
Ды спарыла ў малацэ.
Шчэ й карэньчык не ўскіпеў,
А ўжэ мілы прыляцеў.
– А што ж цябе прынясло,
Ці чаўночак, ці вясло!* [*1].

У «паэтычных» фальклорных творах часта актуалізуецца памежны статус ракі, яе вобраз узнікае ў крызісных сітуацыях жыцця лірычных герояў. Цікава, што рака можа згадвацца ў сюжэтах як зараджэння кахання і новай сям'і, так і разлукі, сваркі закаханых:

Сядзіць мілы над ракою
Ён апёршыся рукою.
Ліст калышацца, цяжка дышацца,
Не гаворыць са мной.
Ой, бадай цябе, ды ніхай цябе
Ды ўсё ліхо забрало.
Як я молада, маладзесенька
За табою прапала [*2].

Хуткаплыннасць вады асацыявалася з хуткаплыннасцю кахання, шырэй – чалавечага жыцця. Адсюль уяўленне, што чалавек сталага веку неўзабаве мусіць пайсці разам з рачной плынню: «Хто з барадой, той за вадой» (пойдзе, сплыве) [1, с. 399].

Выразным медыятыўным статусам надзяляецца не толькі рака, але і мост праз яе. У казках на ім адбываецца бойка паміж героем і не-чалавечым антаганістам. У абрадавых песнях па мосце пераходзяць жаніх з нявестай, бяжыць муж за бабкай-павітухай для цяжарнай жонкі. Ён можа асэнсоўвацца ў якасці локуса іншасветных істот, як у былічцы: «Бацька сказаў: «Дачушка, нажні травы для каня». Яна і пайшла ў поле, нажала травы і ідзе назад. Трэба было праходзіць праз масток на рацэ. Раптам бачыць – чалавек сядзіць на масту і балтае нагамі. Яна падумала, што ён незнаёмы пан, і перакрысцілася. А ён упаў у ваду і больш не бачылі» [*3].

Міфалагічныя ўяўленні пра раку з яе іншасветнай семантыкай і паглынальнымі магчымасцямі знайшлі праламленне ў лірычных песнях, напрыклад у песні з в. Моўчадзь Баранавіцкага раёна. Дзяўчына, каб пазбегнуць ліхой долі, спрабуе патапіць яе ў рацэ:

Панясу я ліху долю
Да рэчанькі тапіці,
Ліха доля здагадалась,

Стала гаварыці:
Ой, хоць тапі, хоць не тапі,
Я ж не ўтаплюся,
Як ты прыдзеш ваду браці,
За вядзёрка ўчаплюся [*4].

Рака – традыцыйнае месца правядзення разнастайных рытуалаў, святкаванняў, у прыватнасці Купалля. На беразе запальвалася вогнішча, у самой рацэ купаліся, сплаўлялі па ёй (адпраўлялі ў чужы свет) вянкі, што было элементам матрыманіяльных варожбаў: «Було вэльмэ вэсэло, гучно. Збіралы кветкі, плялі вяночкі, пелі песні. Пераапраналіся ў чорта, дзеда і іншых. Ужо пасля Купалля нельга було робыты шчо-нэбудзь на агародзе. Усё трэбо було зробыты до Купалля. У гэтую ноч расцвятала папараць. Лічылася, шчо той, хто яе знойдзе, будэць богаты, здоровы і шчаслівы. Запальвалі вогнішча. Хлопцы прыгалі праз яго. Потым усе купаліся ў возеры ці ў рэчцы. Дзяўчаты пускалі свае вянкі па рацэ. Водылы вакол вогнішча карагоды, пелі купалкі, гулялы ў розныя гульні» [*5]. «У гэтую нічь збыралася вся нэчыстая сыла, ведьмы, і робыла людям пакості» [*6].

Такім чынам, рака з’яўляецца адным з асноўных пераходаў з гэтага свету на той і наадварот, яна мае амбівалентную семантыку, выступае аб’ектам шанавання і нячыстым, дэманічным локусам. Гэта, верагодна, звязана з медыятыўным статусам ракі. Яна – канал камунікацый з іншым светам, ад якога чакалі дапамогі і разам з тым ацерагаліся небяспечнага кантакту з ім.

ЗАЎВАГІ

[*] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы архіва вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

Інфарманты:

*1. Кучук Соф’я Данілаўна, 1922 г. н., в. Чурылава Баранавіцкага раёна Брэсцкай вобл.

*2. Лабар Галіна Цімафееўна, 1935 г. н., в. Соргавічы Баранавіцкага раёна Брэсцкай вобл.

*3. Мікула Ніна Іванаўна, 1938 г. н., в. Вольна Баранавіцкага раёна Брэсцкай вобл.

*4. Говар Ганна Сцяпанаўна, 1939 г. н., в. Моўчадзь Баранавіцкага раёна Брэсцкай вобл.

*5. Саплевіч Вера Паўлаўна, 1922 г. н., в. Кустын Брэсцкага раёна Брэсцкай вобл.

*6. Курчак Марыя Анатольеўна, 1979 г. н. (прыехала з Украіны ў 1999 г.), в. Кавярдзякі Брэсцкага раёна Брэсцкай вобл.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Валодзіна, Т. В. Рака / Т. В. Валодзіна // Міфалогія беларусаў : энцыкл. слоўнік. / склад. І. Клімовіч, В. Аўтушка ; навук. рэд. Т. Валодзіна. С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 398–400.

Цераз Н.В. (г. Брэст)

СЕМАНТЫКА І ФУНКЦЫЯНАЛЬНАСЦЬ ПРЫРОДНА-ЛАНДШАФТНЫХ СІМВАЛАЎ У ФАЛЬКЛОРЫ ЖАБІНКАЎШЧЫНЫ

Фальклор – адзін з відаў мастацкай творчасці народа, што адлюстроўвае рэчаіснасць у вобразах, створаных паэтычным словам [1, с. 662]. Фальклорныя тэксты і іх сімвалічная «мова» не раз станавіліся прадметам вывучэння славутых народазнаўцаў. Але навука не стаіць на месцы, і перад фалькларыстамі ўзнікаюць новыя праблемы. Так, сёння вельмі актуальная ў беларускай навуцы тэарэтычная распрацоўка катэгорый *фальклорны сімвал, код*. Вывучэнню сімволікі беларускага фальклору прысвечаны грунтоўныя працы К. Кабашнікава, А. Фядосіка, У. Конана, І. Чароты, Т. Валодзінай, Л. Салавей, Р. Кавалёвай, А. Ненадаўца, У. Лобача, А. Марозава, Т. Марозавай, І. Казаковай, Т. Шамякінай, Г. Барташэвіч, І. Швед і іншых беларускіх народазнаўцаў. Культавыя вадаёмы Беларусі як асобыя экасістэмы і адмысловыя духоўныя асяродкі, а таксама культавыя камяні даследуюцца Э. Зайкоўскім і Л. Дучыц. У працах гэтых вучоных, а таксама В. Вінакурава, А. Карабанава і іншых апісваюцца такія культавыя помнікі, як камяні-«краўцы» і

камяні-«шаўцы», з якімі звязаны цэлы пласт дахрысціянскіх павер’яў. Даследчыкі мяркуюць, што «ўлічваючы неапрацаванасць паверхні і знаходжанне часам у далёкіх ад паселішчаў месцах, гэтым камяням сталі пакланяцца яшчэ ў першабытны час. Размяшчэнне на адносна невялікай адлегласці ад іх курганоў само магло быць абумоўлена тым, што самі «шыючыя» камяні былі прысвечаны міфалагічным персанажам, якія асацыіраваліся з хтанічнай сферай, замагільным светам. Гэтым жа тлумачацца і пэўныя паралелі паміж такімі камянямі і надмагільнымі церамкамі з вакенцам». «Філалагічны» бок сімволікі вобразаў прыродна-ландшафтных аб’ектаў у сувязі з вывучэннем беларускай лірыкі і яе паэтыкі закранаўся Н. Гілевічам у даследаванні «Паэтыка беларускай народнай лірыкі. Слова і вобраз», А. Гурскім у манаграфіі «Пазаабрадавая лірыка ўсходніх славян», А. Лісам у працах, прысвечаных паэзіі народнага календара, і некаторымі іншымі вучонымі. Плёнам даследчыцкай працы фалькларыстаў, этнолагаў, культуролагаў, гісторыкаў, археолагаў, філосафаў стаў выхад энцыклапедычнага слоўніка «Міфалогія беларусаў» (Мн., 2011), большасць артыкулаў якога выканана ў семіялагічным ключы. Натуральна, асэнсаванне традыцыйнага космасу беларусаў уключала даследаванне пэўных аспектаў семантыкі і функцыянавання прыродна-ландшафтных сімвалаў.

Сімвал (ад грэч. symbolon – знак, апазнавальная прыкмета) – рэчыўны, графічны ці гукавы (слоўны) знак, які служыць умоўным абазначэннем якога-небудзь паняцця [2, с. 520]. Сімвал звычайна «паказвае на нешта, што пераўзыходзіць сам вобраз; утрымлівае болей, чым яго відавочнае і непасрэднае значэнне» [3, с. 6]. Менавіта ў фальклорных тэкстах распрацоўваюцца асноўныя вобразы-сімвалы міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў. У фальклоры «сімвал – гэта шматзначны мастацкі вобраз, які ўвасабляе якую-небудзь ідэю; вобраз са значэннем знака, што выяўляе пэўную ідэю» [4, с. 213]. Любы сімвал – гэта вобраз. «У сімвале прысутнічае нейкі сэнс, які інтымна зліты з вобразам, але яму не тоесны» [5, с. 226]. Сукупнасці фальклорных сімвалаў утвараюць складаныя семіятычныя сістэмы. Адна з іх – прыродна-ландшафтны код.

Прыродна-ландшафтная сімволіка займае адно з найважнейшых месцаў у духоўнай культуры любога народа, у тым ліку беларусаў. Гэта тлумачыцца тым, што чалавек з даўніх часоў і да сённяшніх дзён жыў у цеснай сувязі з прыродай, у межах пэўнага ландшафту, які, у сваю чаргу, моцна ўплываў на культуру і побыт народа. У прыродна-ландшафтных сімвалах увасобілася фармальная і змястоўная арганізацыя Сусвету і ўвязаліся ў адзіную канструкцыю два пункты погляду на размяшчэнне прасторавых слаёў светабудовы: іх вертыкальныя і гарызантальныя арыентацыі. У традыцыйнай міфапаэтычнай мадэлі свету прыродна-ландшафтныя аб’екты (іх часткі) ацэньваюцца з пункту гледжання адпаведнасці членам семіятычных пазіцый верх/ніз, неба/зямля, сакральнае/прафанічнае, дабро/зло і г. д. У прыродна-ландшафтных, як і дэндралагічных і некаторых іншых сімвалах «знайшлі ўвасабленне канцэптуальныя ўяўленні чалавека пра светабудову, атрымалі канкрэтызаваную форму найбольш значныя экзістэнцыяльныя каштоўнасці: жыццё, смерць, далучанасць чалавека да «свайго» і «чужога» светаў, а таксама ідэі плоднасці, падаўжэння роду, дабрабыту, лёсу» [6, с. 144]. Вызначэнне працэсаў семіятызацыі прыродна-ландшафтных аб’ектаў, генезісу прыродна-ландшафтнага кода цесна звязанае не толькі з аналізам экалагічных традыцый у культурных ландшафтах, адносінаў да прыроды: вады, зямлі, жывёл, раслін (лесу, саду, асобна стаячых дрэў) і г. д., але і з выяўленнем адметнасцяў іерархічнасці, цэнтрыраванасці і анізатропнасці (нераўназначнасці кірункаў) ландшафту ў пэўнай карціне свету. Гэта можа стаць тэмай спецыяльнага даследавання.

У набор семіятызаваных прыродна-ландшафтных рэалій, якія кадзіруюць архаічную мадэль свету беларусаў і ўтвараюць фонд універсальных сімвалаў беларускага фальклору, увайшлі тыя, што часта сустракаюцца на тэрыторыі Беларусі: возера, крыніца, рака, балота, луг, поле, лес, сад, некаторыя нечым адметныя асобна стаячыя дрэвы. Так, пра зросшыеся (=абняўшыеся) дуб і сасну ў в. Маціевічы апавядаюць: «Па дарозе ў в. Маціевічы растуць, абняўшыся, два дрэвы – дуб і сасна… У пана была прыгожая дачка, і пакахала яна пастуха… Пажаніцца яны не маглі… яны рашылі ўцячы з паселішча. Даведаўшыся пра гэта, пан разгневаўся, кіламетраў за шэсць дагнаў іх са сваёю світаю. Не пашкадаваў пан ні дачкі, ні пастуха: там і пакончыў іх жыццё. На тым месцы вырас дуб і сасна, якія і цяпер растуць, навекі абняўшыся» [*]. Гэтая

легенда абыгрывае традыцыйную сіволіку дрэў. Дуб у беларускай традыцыйнай духоўнай культуры выступае адным з увасабленняў трох’яруснай вертыкальнай мадэлі свету, сімвалізуе вечнае жыццё, а ў народна-медыцынскіх практыках з’яўляецца ўтрымальнікам вітальнай сілы, якая павінна перадацца хвораму. Паводле казак, дуб – гэта магутны, мудры і разважлівы ўладар лясоў. Але найчасцей дуб – гэта мужчына, хлопец. Сасна ж увасабляе жаночы пачак: дзяўчыну, маладую жанчыну, свякроў. Між тым ва ўсходнеславянскіх паданнях, легендах, былічках дуб – месца знаходжання душы трагічна загінуўшага хлопца, а сасна ўзнікае ў выніку пераўтварэння дзяўчыны, якая загінула гвалтоўнай смерцю (нярэдка з-за няшчаснага кахання).

Яліна – фальклорны сімвал з жаночай семантыкай. Яліну беларусы лічылі свянцоным, блаславёным дрэвам. Але вечназялёная яліна – не толькі Дрэва жыцця, вечнасці і дабрабыту. Яна часта ў вусна-паэтычных творах сімвалічна звязваецца з няшчаснай жанчынай, сірочай доляй, адзіноцтвам. У паданні, запісаным мною ў в. Старое Сяло, вобразы ялін асацыіруюцца з дзяўчатамі – паднявоненымі пана, якія ў яго двары пакутавалі многія гады. «Паміж вёскамі Старое Сяло і Азяты ёсць прыгожы лясны кар’ер. Знаходзіцца ён сярод высаджаных елак і сосен… Даўным-даўно жыў у Азятах пан. Было ў яго многа нявольніц – прыгожых дзяўчат з усяго свету. Жылося ім вельмі цяжка. Пан і яго падпанкі здзекаваліся з дзяўчат. Аднаго разу пан узлаваўся на дзявок, схапіў трохгадовага хлопчыка і кінуў у кар’ер, нікога не дапусціў да вады, пакуль хлопчык не захлынуўся чорнаю вадою…» У прыведзеным паданні функцыянуе негатыўна ацэнены прыродна-ландшафтны сімвал – кар’ер, які тут асэнсоўваецца як водны аб’ект з паглынальнымі ўласцівасцямі.

Увогуле семіятызаваныя гідрааб’екты выконваюць значную ролю ў традыцыйнай духоўнай культуры Жабінкаўшчыны. Вада ў народных уяўленнях – адна з асноўных касмічных стыхій. У многіх міфалогіях, у тым ліку беларускай, вада звязваецца з пачаткам стварэння Сусвету і сімвалізуе Хаос. Разам з тым вада ў свядомасці беларусаў – гэта ачышчальны сродак, без якога немагчымы пераход чалавека ў «той» свет (нябожчыка мыюць адразу пасля смерці), а таксама вяртанне душы ў «гэты» свет – свет жывых [7, с. 57] (дзіця рытуальна абмываюць пасля нараджэння). На Беларусі шырока вядомыя міфалагічныя сюжэты аб матчыным праклёне ракі, у якой патанула дзіця. Прычым звычайна гэтыя сюжэты прыстасоўваюцца да гісторыі знікнення (забалочвання) мясцовых рэчак. На Жабінкаўшчыне бытуе наступная версія легенды «Ад чаго высахла рэчка»: «На канцы вёскі Целякі, каля самага лесу, стаяла старая маленькая хатка з адным акенцам ад лясного боку. Побач з гэтай хаткай бегла невялікая рэчка. Выцякала яна з невялікага балотца. Шмат было ў ёй рыбы ўсялякай і іншага жывога міру. Купаліся ў рацэ дзеці цёплаю парой. А ў той хаце, з адным акенцам, што стаяла на беразе рэчкі, жыла жанчына-чарадзейка, год пад сорак, жыла адна са сваім сынам. Мар’ян быў добры плывец: плаваў ён надзіва хутка, проста па вадзе каціўся, не было роўнага яму плыўца ва ўсёй ваколіцы. У адзін летні дзень, калі на небе з’явілася чорная хмара і загрымеў гром, захацелася Мар’яну пакупацца і паказаць сваю ўдаласць сябрам. Доўга ён плаваў, пакуль не трапіў у вір. Хлопец знік. Сябры так і не дачакаліся, каб ён выплыў. Даведаўшыся аб смерці сына, маці пракляла рэчку. З таго часу яна пачала мялець, а праз два ці тры гады і зусім высахла. Тое месца, дзе была рэчка, пакрытае цяпер спрэс высокай травой, і называецца Мар’янавым лугам». Гэтую легенду можна дэфініраваць як этыялагічную. Шырока вядомыя на Жабінкаўшчыне і загадкі пра раку, ваду: «Тут бурліць, там шуміць, а часта работу робіць. – *Рака*»; «Адна кажа – пабяжым, другая кажа – паляжым, трэцяя кажа – паківаймася (калыбаймася). – *Вада, камень, трава*».

Водныя аб’екты з’яўляюцца дамінантнымі вобразамі касмаганічных легендаў. У іх апавядаецца пра тое, што Бог першапачаткова стварыў зямлю пасярод першасных водаў гладкай, роўнай, шырокай і ідэальна круглай. Узнікненне непраходных балатоў – вынік дзейнасці чорта (такія версіі маюцца ў запісах А. Сержпутоўскага). Чорт нібыта прысутнічаў пры божым тварэнні і нават здабыў з глыбіні водаў насенне зямлі, прыхаваў крышачку гэтага насення ў роце, каб потым паспрачацца з Богам у здольнасцях да стварэння. Ды здабытая зямля нечакана пачала разрастацца ў яго чэраве (ці роце), і чорту не засталося нічога, як выплёўваць гэтае насенне. Там, дзе ўпала чортава насенне, утварыліся азярыны ды пароснія ніцымі лозамі балоты ды багнікі.

Таму балоты, паводле ўяўленняў палешукоў, – улюбёныя месцы бытавання розных нячысцікаў. У традыцыйнай карціне свету беларусаў балота – гэта нізкае месца, якое парасло слоем моху, журавінамі, дурніцамі, багуном і нізкімі дрэвамі; багна; дрыгва; балотная сенажаць [7]. Загадкі, запісаныя намі на Жабінкаўшчыне, актуалізуюць некаторыя прыродныя якасці балота: «Ні мора, ні зямля, караблі не плаваюць, бо нельга», «Па мяне паўгода ходзяць, паўгода ездзяць», «Баран бяжыць, а на ём воўна дрыжыць». Характэрна, што ў гэтых загадках, акрамя ўсяго, балота выяўляецца як значны для чалавечай дзейнасці элемент ландшафту.

Гара ў беларускай міфапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва. У беларуска-балцкай міфалогіі гара (нярэдка шкляная) сімвалізавала шлях душ памерлых у вырай. Дарэчы, большасць язычніцкіх капішчаў, вядомых на Беларусі з пісьмовых крыніцаў і палявых даследаванняў, стаіць на гары. Сакральнае значэнне мелі ўзгоркі, за якімі замацаваліся народныя назвы – Дзявочая гара, Святая гара, Бабіна гара, Лысая гара і г. д. Жыхары Жабінкаўшчыны апавядаюць пра штучна створаную Белую гару: «Біла гора стала білою посля німців в сорок пятому році. Колы німці прышлы в Старэ Сыло, воны мало кого шкодовалы, дэтынко. Як ны заб'ють, то обкрадуть точно. Почалы зносыты з усіх хатів сахар, сіль. Нашчо вона ім була потрібна ў такуй колькості, ны знаю. Усё зносылы і зсыпалы ў адну кучу. Колы воны пройшлы всі хаты, знысли всё, шо нашлы, поставылы коло кучы німцюв, якыі охранялы і вдэнь і вніч. Дэсь чырыз два дні пошов дождь, міцны з вітром. До вэчора на місцы тэі кучы була біла горочка. І з тэі поры нашы люды сталы зваты тое місцэ Білою горою». У іншых рэгіёнах Беларусі (шырэй – Славіі) падобныя наратывы намі не выяўлены, і, магчыма, прыведзенае паданне (ці мемарат, які стаў паданнем) з'яўляецца адметнасцю няказкавай прозы Жабінкаўшчыны. У фальклоры Жабінкаўшчыны, як іншых рэгіёнах Славіі, горы персаніфікуюцца. У запісанай намі загадцы гаворыцца: «У шапках, а не людзі, высокія, а не дрэвы. – *Горы, на іх снег*». Міфалагічныя ўяўленні пра тое, што камяні растуць, зафіксаваны ў запісаных мною на Жабінкаўшчыне загадках*:* «Без корання, а расце. – *Камень*»; «У полі без корня расце. – *Камень*». Падобныя творы вядомыя і ў іншых рэгіёнах Беларусі.

Такім чынам, прыродна-ландшафтныя сімвалы ў фальклоры Жабінкаўшчыны прадстаўлены даволі шырока. Яны адыгрываюць значную ролю ў фарміраванні светапогляду і асобага ладу жыцця жыхароў гэтых зямель, кадзіруюць значныя ідэі. Семантыка і функцыянальнасць прыродна-ландшафтнай сімволікі Жабінкаўшчыны маюць агульнанацыянальныя карані, разам з тым вызначаюцца пэўнай адметнасцю.

ЗАЎВАГІ

[*] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы архіва вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Тычына, М. А. Фальклор / М. А. Тычына // Беларускі фальклор : энцыклапедыя : у 2 т. – Мінск : БелЭн, 2006. – Т. 2. – С. 662.

2. Салавей, Л. М. Сімвал / Л. М. Салавей // Беларускі фальклор : энцыклапедыя : у 2 т. – Мінск : БелЭн, 2006. – Т. 2. – С. 520.

3. Символы. Знаки / ред. группа : Т. Каширина, Т. Евсеева и др. – М. : Мир энциклопедий Аванта+Э, 2007. – 184 с.

4. Зуева, Т. В. Русский фольклор. Слов.-справ. : кн. для учителя / Т. В. Зуева. – М. : Просвещение, 2002. – 334 с.

5. Аверинцев, С. С. Символ / С. С. Аверинцев // Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. – М., 1971. – Т. 6. – С. 826–831.

6. Зайкоўскі, Э. Вада / Э. Зайкоўскі, І. Крук, У. Лобач // Беларуская міфалогія : энцыклапед. слоўн. – 2-е выд. – Мінск : Беларусь, 2006. – С. 57–59.

7.Швед, І. А. Сімволіка балота ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў / І. А. Швед // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2009. – № 4 – С. 89–97.

Цэван І.М. (г. Мінск)

ДЗІЦЯЧЫЯ ФАЛЬКЛОРНЫЯ КАЛЕКТЫВЫ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНАЙ БЕЛАРУСКАЙ КУЛЬТУРЫ

Набходнасць асэнсавання з'яў духоўнага жыцця беларускага грамадства – значная, актуальная праблема, прадыктаваная сучаснымі сацыякультурнымі зменамі. Пытанне аб месцы, спецыфіцы і значэнні калектыўнай аматарскай мастацкай творчасці ў беларускай культуры апошнім часам ставіцца ўсё вастрэй.

Фальклорнае аматарства, або аматарская творчасць фальклорнага кірунку, як важная грамадска-гістарычная з'ява, на працягу часу свайго існавання з'яўлялася сродкам выхавання і мастацка-творчага развіцця асобы. Нягледзячы на даступнасць, распаўсюджанасць і запатрабаванасць дзіцячых мастацкіх фальклорных калектываў, у навуковай літаратуры назіраецца недастатковае навуковае асэнсаванне з прычыны складанасці, шматграннасці дадзенага феномена. Спынімся на такіх важкіх для раскрыцця пазначанай тэмы ўзаемапранікальных паняццях, як аматарства, фальклор, калектыў.

Тэрміналагічная блытаніна на працягу ХХ ст. прывяла да таго, што ў сучаснай беларускай навуцы, практыцы і заканадаўчых дакументах прынята называць «самадзейнае мастацтва», «самадзейную творчасць» тэрмінам «аматарства», «аматарская творчасць», адпаведна самадзейныя калектывы называюць «аматарскімі». Даследчыкі мінулых гадоў і некаторыя сучасныя аўтары (М.І. Аксюцік, А.М. Аляхновіч, В.Я. Гусеў, А.І. Смірнова, Б.А. Цітоў, У.С. Цукерман) называюць «аматарства» «самадзейнасцю», мы ж выкарыстоўваем першы тэрмін (рускі эквівалент – «любительство»), разумеючы пад ім дзейнасць, якая «працякае ў свабодны час, любімая, цікавая і самакаштоўнасная для яе ўдзельніка» [4, с. 22].

Нягледзячы на розныя падыходы, большасць вучоных адзначае, што аматарская творчасць як сацыяльна-культурная і сацыяльна-педагагічная з'ява характэрызуецца, перш за ўсё, сваёй арганізаванасцю (у процілегласць спантаннасці) і арыентацыяй на прафесійнае мастацтва. На гэтыя абавязковыя рысы ўказвалі вучоныя Т.І. Бакланава, А.С. Каргін, У.І. Сітнікаў, А.І. Смірнова і інш.

Звычайна да традыцыйных відаў і жанраў аматарскай творчасці адносяць музычнае, тэатральнае, харэаграфічнае, выяўленчае і дэкаратыўна-прыкладнае мастацтва, а таксама цыркавое мастацтва, кінамастацтва і тэхнічную творчасць. У структуры аматарскай мастацкай творчасці любога напрамку ў агульным выглядзе можна вылучыць такія абавязковыя катэгорыі, як суб'ект аматарскай творчасці, мастацкая і сацыяльна-культурная дзейнасць суб'екта, вынікі і аб'ект гэтай дзейнасці, умовы, вядучыя фактары ажыццяўлення дзейнасці, сістэма кіравання ёю.

Музычнае аматарства фальклорнага кірунку – адметная з'ява ў культурным жыцці кожнага народа, надзвычай складанае, шматграннае ўтварэнне, часта заблытанае і вольна трактаванае нават аўтарытэтнымі вучонымі. Разглядаючы паняцце «музычнае аматарства» фальклорнага кірунку, мы не зможам абысціся без катэгорый «фальклор» і «фальклярызм».

На розных гістарычных этапах тэрмін «фальклор» меў розныя значэнні. У сучаснай навуковай літаратуры сустракаюцца тры асноўныя падыходы да разумення гэтага тэрміна, пераважае азначэнне фальклору, як «комплексу славесных, славесна-музычных, музычна-харэаграфічных, гульнявых і драматычных відаў народнай творчасці», або больш вузкае азначэнне тэрміна «як мастацтва слова, народнай літаратуры» ці найбольш пашыранае, як «усе віды народнай мастацкай творчасці, уключаючы дэкаратыўна-прыкладное мастацтва, народнае дойлідства» [1, с. 378].

Паняцце «фальклор» разглядаецца ў межах такіх навук, як мастацтвазнаўства, этнаграфія, фалькларыстыка, сацыялогія, культуралогія, псіхалогія і інш. Фальклор трактуецца ў навуцы і як унутрысітуацыйнае мастацтва (мастацтвазнаўчы падыход), і як мастацкаарганізаванае быццё (сацыялагічны падыход), і як тып культуры, спосаб сцвярджэння ўніверсальнай карціны свету з арыентацыяй на вызначаныя каштоўнасці і сістэмай табу і прадпісанняў (культуралагічны падыход), а таксама як форма калектыўных зносін, як асаблівая творчая актыўнасць, закладзеная ў глыбінях чалавечай псіхікі (псіхалагічны падыход).

Ва ўсходнеславянскай фалькларыстыцы пераважае разуменне фальклору як «формы творчай дзейнасці народных мас, якая сацыяльна абумоўлена і гістарычна развіваецца, характарызуецца сістэмай спецыфічных прыкмет (калектыўнасць творчага працэсу як дыялектычнае адзінства індывідуальнай і масавай творчасці, традыцыйнасць, нефіксаваныя формы перадачы твораў, варыятыўнасць, поліэлементнасць, поліфункцыянальнасць) і цесна звязаная з працоўнай дзейнасцю, побытам, звычаямі народа» [1, с. 378].

Як тып мастацкай культуры фальклор сфарміраваўся яшчэ ў сярэднявеччы, у другім адносна нашага сучаснага побыце, ладзе жыцця. Сучасны фальклор – гэта рэшткі тагачаснай культуры, якія сёння дзе-нідзе сустракаюцца ў вёсках краіны, дзякуючы памяці сваіх жыхароў. Трансфармацыя ўласна фальклору ў сучасных умовах прывяла да з’яўлення такога тэрміна, як «фалькларызм», пад якім разумеецца ўзнаўленне фальклорных твораў у іншых умовах з папулярызатарскай, адукацыйнай ці іншай мэтамі. Пад іншымі (у параўнанні з аўтэнтычнымі) умовамі звычайна разумеюць адарванасць фальклору ад арэальнай, каляндарнай або сітуацыйнай матываванасці, наяўнасць новай функцыянальнай сутнасці.

Пры вывучэнні спецыфікі дзіцячага калектыўнага аматарства фальклорнага кірунку нельга не звярнуцца да ўласна паняцця «калектыў». Лацінскае слова «collectivus» мае розныя сэнсавыя адценні і перакладаецца па-рознаму: сумесны збор, аб’яднанне, група, зборышча, натоўп. Само слова абазначае «сабраны» і паказвае на аб’яднанне людзей, на іх вызначаную грамадскую сукупнасць, існаванне паміж яго членамі адносін, сувязей. Змест паняццяў «калектыў», «калектыўнасць» у розныя часы напаўняўся розным сэнсам. У старажытнасці калектыўнае часта звязвалася з калектыўнай уласнасцю на маёмасць (Піфагор); рабствам, іншымі відамі прымусовай працы (Арыстоцель), з марай аб ідэальнай дзяржаве і барацьбой за сацыяльную роўнасць і справядлівасць у будучым грамадстве (Платон).

Найбольш актыўнае навуковае асэнсаванне калектыўнасці адбывалася на працягу XX ст. Калектывам называлі групу людзей, падобных па нейкай адной, пераважна сацыяльна-псіхалагічнай прыкмеце – агульны настрой, агульнае засяроджванне, агульнае абмеркаванне, агульнае выра-шэнне, адзінства мэт і дзеянняў (В.М. Бехцераў). Або выказвалася думка аб тым, што галоўнае ў калектыве – наяўнасць індывіда. Адсюль, усякая сукупнасць індывідаў, якія ўзаемадзейнічаюць, прадстаўляе сабой калектыўнае адзінства або рэальную сукупнасць (П. Сарокін). А.С. Макаранка лічыў, што самай рэальнай формай работы ў адносінах да асобы з’яўляецца ўтрыманне асобы ў калектыве, такое ўтрыманне, каб гэтая асоба лічыла, што яна ў калектыве знаходзіцца па сваім жаданні, добраахвотна, і, па-другое, каб калектыў добраахвотна ўмясціў гэтую асобу [3, с. 81–82]. Значны ўнёсак у навуковае асэнсаванне праблем калектыву зрабілі В.Г. Іваноў, А.Г. Кавалёў, Т.С. Шацкі і іншыя вучоныя, нягледзячы на тое, што іх навуковыя пошукі здзяйсняліся скрозь прызму савецкай калектыўнасці і масавасці і не пазбегнулі подыхаў часоў пабудовы сацыялістычнага грамадства.

Дзейнасць дзіцячых фальклорных калектываў мае свае характэрныя асаблівасці:

Па-першае, яна адбываецца ва ўмовах кіруемай педагагічнай прасторы ўстаноў сацыякультурнай сферы – устаноў культуры і дадатковай адукацыі дзяцей і моладзі. Калектывы звычайна працуюць на базе клубаў, дамоў культуры і народнай творчасці, канцэртных устаноў, цэнтраў, палацаў, дзіцячых школ мастацтваў і з’яўляюцца месцам для рэалізацыі патрэб падрастаючага пакалення ў розных відах мастацкай дзейнасці, сродкам развіцця мастацкіх здольнасцей, формай рацыянальнага, карыснага адпачынку.

Па-другое, дзіцячая калектыўная мастацкая дзейнасць праходзіць у вольны ад асноўнай дзейнасці (вучобы) час, яна адрозніваецца даступным, свабодным і добраахвотным характарам удзелу, магчымасцю зносінаў з аднагодкамі, педагогамі, кіраўнікамі калектыву.

Нарэшце, сацыяльна-культурная дзейнасць дзіцячага фальклорнага калектыву праяўляецца ў вучэбна-мастацкай, выканальніцкай і грамадска-карыснай дзейнасці, дзе асноўным з’яўляецца працэс падрыхтоўкі і выканання вакальна-харавых і інструментальных твораў на аснове выпрацаваных стагоддзямі беларускіх музычных фальклорных традыцый.

Усё вышэйсказанае дазваляе меркаваць, што сучасны дзіцячы фальклорны калектыў – надзвычай складаны, шматгранны феномен сучаснай беларускай культуры, праява калектыўнага аматарства фальклорнага кірунку ва ўмовах функцыянавання ўстаноў сацыякультурнай сферы.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Восточнославянский фольклор : слов. науч. и нар. терминологии / редкол. : К. П. Кабашников [отв. ред.] и др. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 478 с.

2. Григорьева, Е. И. Современные технологии социально-культурной деятельности : учеб. пособие / Е. И. Григорьева [отв. ред.]. – Тамбов : Изд-во ТГУ имени Г. Р. Державина, 2002. – 504 с.

3. Макаренко, А. С. О воспитании молодежи / А. С. Макаренко.– М., 1951.– 55 с.

4. Малахова, И. А. Развитие личности : пособие для педагогов, кл. рук., психологов общеобразоват. шк., педагогов-организаторов внешк. Учреждений : в 2 ч. – Ч. 2 : Художественно-творческая деятельность / И. А. Малахова. – Мінск : Бел. навука, 2003. – 152 с.

5. Стрельцов, Ю. А. Культурология досуга : учеб. пособие / Ю. А. Стрельцов. – 2-е изд. – М. : МГУКИ, 2003. – 296 с.

Чарнавокая Ю.М. (г. Брэст)

ТВОРЫ ЭРАТЫЧНАГА ЗМЕСТУ Ў ДЭФЛАРАТЫЎНЫХ НАРАТЫВАХ І ЖОРСТКІХ РАМАНСАХ: ПАРАЎНАЛЬНЫ АСПЕКТ

У дзявочай вербальнай культуры эратычная тэма прадстаўлена вельмі шырока. У рамках гэтай працы мы разгледзім такія жанры фальклору, як дзявочыя эратычныя наратывы і жорсткія рамансы, паспрабуем вызначыць іх падабенства і адрознасць.

У 1980-я – пачатку 1990-х гадоў, калі эратычная прадукцыя стала ў масавым парадку друкавацца і распаўсюджвацца, дзяўчаты-падлеткі атрымлівалі інфармацыю эратычнага характару праз тэксты, якія былі напісаныя ад рукі або надрукаваныя на машынцы. Творы такога характару «хадзілі па руках», перапісваліся ў альбомы. Так пачалі з’яўляцца вершаваныя і празаічныя тэксты, напоўненыя эратычным зместам, – уласна «дэфларатыўныя наратывы» [1, с. 298]. Дэфларатыўныя наратывы – мала даследаваны жанр падлеткавай і дзявочай культуры. Можна гаварыць пра цэлы корпус тэкстаў, якія раскрываюць тэму дашлюбнай страты цнатлівасці [1, с. 299]. Гэтая тэма, сярод іншага, актыўна абыгрываецца і жорсткім рамансам – жанрам мяшчанскім, народжаным гарадской масавай культурай. Гісторыя жорсткага раманса пачынаецца пасля адмены крэпаснога права. Гэты жанр фарміруецца ў горадзе на стыку некалькіх культурных традыцый.

Жорсткі раманс уваходзіць у склад народных рамансаў. Вядомы этнамузыказнаўца Б.М. Дабравольскі вылучаў чатыры віды раманса: 1) раманс як позняя форма сямейна-бытавых песень; 2) мяшчанскі раманс; 3) рускі бытавы раманс; 4) раманс-балада [2, с. 492]. Вылучаныя віды аўтар характарызаваў наступным чынам: «Первый тип обычно содержит прямо высказанный вывод – мораль… Второй тип, как правило, имеет значительные искажения в тексте, обилие неосмысленных контаминаций... Третий тип – буквальное повторение как слов, так и напева известных в печати романсов, разучиваемых некогда в церковно-приходских и воскресных школах регентами и учителями. Четвертый тип по своему характеру наиболее сложен: здесь как бы смешиваются первые два типа. По содержанию – это обычно пространный рассказ о событии, часто «чрезвычайном происшествии» [2, с. 492]. Менавіта чацвёрты тып і атрымаў назву «жорсткі». Пазней адзін з даследчыкаў народнага рамансу І.Я. Гудошнікаў адзначаў: ««Жестоким» мы можем назвать те городские романсы, которые сочетают сюжетную претенциозность с лексической, особенно подчеркивают трагизм изображаемого в произведении события и накал человеческих страстей, вызванных им… Их герой не стремится к пересозданию действительности, к борьбе за высокие общественные идеалы. Его поступками движет гипертрофированное личное чувство» [2, с. 493].

Трэба адзначыць, што па сваёй праблематыцы дэфларатыўныя наратывы і жорсткія рамансы вельмі падобныя: у большасці выпадкаў у творах апісваецца страта цнатлівасці (па прычыне падману, здрады, вялікага, але няшчаснага, нераздзеленага кахання і інш.) і наступствы ад гэта-

га неабдуманага ўчынку для дзяўчыны (крыўда, расчараванасць, цяжарнасць, забойства каханага, самазабойства і інш.). Між тым нельга паміж падыходамі да распрацоўкі эратычнай тэматыкі ў дэфларатыўных наратывах і жорсткіх рамансах ставіць знак тоеснасці. Прывядзем некалькі прыкладаў адрознасці паміж дэфларатыўнымі наратывамі і жорсткімі рамансамі:

– дэфларатыўныя наратывы – своеасаблівая любоўная гісторыя, дзе ёсць зачын («*Барабанит по улицам дождь, // В окна лезет проклятая тень, // И ложится на плечи ложь // В этот хмурый дождливый день». («Дождь»)** [*1], развіццё дзеяння (апісанне абставінаў палавога акту і яго самога), канцоўка (споведзь дзяўчыны, у якой звычайна заключаецца мараль ці ацэнка здзейсненага ўчынку гераіні твора: «*Я кое-как дошла домой, // Я так боялась встретить мать // И многочисленных знакомых, // Которым всё хотелось знать. // Купила я «LM»-а пачку, // Моих любимых сигарет, // И от иду, курю и плачу, // Ведь мне всего 16 лет» («16 лет»)* (самазапіс). У жорсткіх рамансах аповед можа пачынацца адразу з апошняга пункту – з выніку здзейсненага ўчынку.

– у жорсткіх рамансах заўсёды трагічная канцоўка (звычайна смерць у выніку самагубства (як доказ кахання) або забойства крыўдзіцеля): «*Маруся отравилась, // В больницу повезут...» («Маруся отравилась*») [2, с. 496]; «*Кого-то полюбила, // Чего-то испила; // Любовь тем доказала – // От яду умерла». («Маруся отравилась»)* [2, с. 496], «…*Забыл ты наверно, нахал-паренёк, // Как когда-то в кусты меня уволок?» // Вонзила нож в любимое тело, // Ковбоя лицо в тот же миг побледнело». («Одна история»)* [*1]. *«…У нэділю вэльмы рано // Всі звоны гудуть, // І вжэ тую дывчынонньку // До гробу нысуть…»* [3, с. 43]. У дэфларатыўных наратывах канцоўка – гэта споведзь дзяўчыны і мараль: «*А когда ты, глупышка, поймёшь, // Что ему ты была не нужна, // Ты заплачешь: «Проклятый дождь! // Ах, зачем я домой не пошла!» («Дождь»)* [*1];

– прычыны трагедыі ў жорсткіх рамансах могуць не ўказвацца. У свеце гэтага жанру галоўная каштоўнасць – каханне. Калі яно знікае, жыццё страчвае ўсялякі сэнс. Адным з галоўных матываў злачынных учынкаў гераіні з'яўляецца здрада, невыкананне партнёрам абяцанага: «*…Выйды, мыла, чорнобрыва, // Шось маю сказать, // Шчо ны хоча батько, маты // Тэбэ бідну брать…»* [3, с. 43], «*…Як по морю, по волнам // Женскій труп несецца. // Матрос едзе із другой, // Едзе дай смеецца»* [3, с. 45], «*…Послухай, мой мылой, шчо буду говорыть: // – Нэ думаў мэнэ браты – нэ трэбэ було любыть, // О, завтра, ранэнько прыходь хороныть»* [3, с. 46]. У дэфларатыўных наратывах прычынай маральных пакут дзяўчыны з'яўляюцца бездапаможнасць, нерашучасць і, як вынік – страта цнатлівасці: «…*Ах, мама, мамочка, прости, // Я ни о чём не догадалась, // Когда он дверь за мной закрыл, // И я в ловушке оказалась…»* (самазапіс);

– у дэфларатыўных наратывах, у адрозненне ад жорсткіх рамансаў, часта можна сустрэць апісанне непасрэдна самой палавой блізкасці: «*Он рядом – тело задрожало, // И член его тут быстро встал. // Мне было больно, я кричала, // И он меня поцеловал…» («16 лет»)* (самазапіс);

– дэфларатыўныя наратывы часта маюць павучальны характар; мараль, як азначалася, звычайна змяшчаецца ва ўступе ці ў заключэнні-споведзі, напрыклад: «*О чём ты думала, девчонка? // Тебе всего 16 лет! // Глотая сигаретный дым, // Ты перестала быть ребёнком» («16 лет)* [*1].

У заключэнне адзначым, што прыведзенымі назіраннямі тэма далёка не вычарпаная і патрабуе больш шырокіх даследаванняў. Між тым можна канстатаваць, што хоць дэфларатыўныя наратывы і жорсткія рамансы як жанры эратычнага фальклору шырока прадстаўлены ў дзявочых альбомах, яны не залежаць адзін ад аднаго, а бытуюць самастойна. Разгледжаныя жанры па-рознаму раскрываюць балючыя для падлеткаў, у прыватнасці дзяўчат, тэмы дашлюбнай страты цнатлівасці і нераздзеленага кахання з усімі негатыўнымі наступствамі.

ЗАЎВАГІ

[*] У артыкуле выкарыстаны матэрыялы архіва вучэбнай фальклорна-краязнаўчай лабараторыі пры кафедры беларускага літаратуразнаўства БрДУ імя А.С. Пушкіна.

Інфарманты:

*1. Меркутава Кацярына Барысаўна, 1991 г. н., в. Амелянец Камянецкага раёна Брэсцкай вобл.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Борисов, С. Б. Мир русского девичества : 70–90 годы XX века / С. Б. Борисов. – М. : Ладомир, 2002. – 343 с.

2. Костюхин, Е. А. Жестокий романс / Е. А. Костюхин // Современный городской фольклор / редкол.: С. Ю. Неклюдов (отв. ред) [и др.]. – М. : МГГУ, 2003. – С. 492–502.

3. Швед, І. А. Новая беларуская народная балада : сюжэтна-тэматычны склад і паэтыка / І. А. Швед // Вучоныя запіскі Брэсцкага ўніверсітэта імя А. С. Пушкіна. Гуманітарныя і грамадскія навукі : зб. навуковых прац. Вып. 5. – Ч. 1 / гал. рэд. М. Э. Часноўскі. – Брэст, 2009. – С. 41–53.

Швед И.И. (г. Минск)

ДЕНЬГИ В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА БЕЛОРУСОВ

Деньги – один из важнейших элементов предметного кода мифопоэтической картины мира белорусов. Кроме утилитарной функции они выполняли (и продолжают выполнять) символические и магические функции, активно используются в ритуально-обрядовой деятельности.

В белорусских обрядах фигурировали главным образом монеты. Это мотивировало символическую ассоциацию денег с множеством (а значит, с изобилием, богатством), огнем, красотой (т. к. монеты сделаны из металла, символизирующего, в свою очередь, красоту, свет, сияние), долголетием, а также с потусторонним миром и хтоническими существами. Деньги выступали своеобразными посредниками в коммуникации человека с представителями того света, являлись предметом обмена, выкупа, дара, жертвы и под. [1]. Деньги широко представлены в белорусских обрядах, связанных с рождением и крещением ребенка. Ими одаривают роженицу и новорожденного при первом посещении, а также во время крестинного пира. Его участники деньгами выкупали «бабину» кашу – таким образом происходило перераспределение коллективной доли. Бабка собирала деньги с гостей ребенку «на зубок» со словами: *«Каб мая ўнучка не была беларучка, рана ўставала і добра працавала»* [2, с. 182]. Монеты клали в первую купель, чтобы ребенок был здоров, красив и богат. При первом постриге, когда ребенку исполнялся год, *«на стол дзіця садзілі, пад яго соль у мяшочку, капейкі клалі, дзяўчынцы – ніткі, хлопцу – нож утырквалі збоку, абвязвалі чырвонай ніткай»* [2, с. 185]. Действия с деньгами имели, кроме продуцирующей, апотропейную направленность, что обусловлено защитной функцией металла, а также посреднической функцией денег. Роль денег как средства взаимообмена между представителями этого и иного миров выразительно выявлена в следующем нарративе: «*Як от бувае дзиця малэ да тако худзенько, та клали да купали ёго ў гэтом зилле, да як его купаюць, то кладуць хлеб и дзеньги, але ўродзе плоцяць и говораць: «Панна Дыванна, // Прошу вашэй имосци, // Штоб дали мэнса на косци»* [3, с. 143].

Деньги представлены практически во всех этапах свадебного обряда, где они функционируют, главным образом, как регуляторы отношений между родом жениха и родом невесты. В частности, во время сговора жених кладет в рюмку деньги и наливает туда водки: если девушка согласна на брак, она должна выпить водку, а деньги взять себе. Когда после удачного сватовства сваты собираются уезжать домой, невеста сама выводит их коней со двора, за что они дают ей деньги [1]. Повсеместно известно одаривание деньгами молодоженов, что отразилось в вербальном сопровождении одаривания, например: *«[Дару] коньмі, валамі, шчэ й курувамы, // Шчэ й чырвонымі чырвончыкамы, // Пшаніцую, жытом // Шчэ й добрым бытом»* [ФЭАБ; д. Войская Каменецкого р-на]. Во время «перепоя» девушки подавали парням рюмку с водкой, накрытую платочком (белым либо вышитым), парни платочек забирали, отдавая взамен деньги. Когда партия жениха выкупает невесту, на четыре угла стола кладут деньги. Монетами осыпали молодых, когда те возвращались с венчания или перед первой брачной ночью. Но не всегда деньги в свадебном обряде имеют положительную оценку. В частности, негативная аксиологизация денег выявлена в запрете невесте считать их: *«На другі дзень вяселля маладой нельга грошы лічыць, бо ў маладой будуць увесь век пальцы рваць»* [3, с. 531]. Здесь, возможно, имеются ввиду монеты, которые могут ассоциироваться с нарывами. Отметим также корреляцию денег с болезнью в народных снотолкованиях типа «Бачыць ці лічыць фальшывыя грошы – хвароба» [4, с. 393].

В похоронном обряде деньги клали умершему в гроб либо кидали в могилу, чтобы выкупить место на кладбище, на том свете. «…*А вжэ як труну опускают, то грошы кідалі, копейкі. А покойніка намэткою накрывалі, бы простынька, самотканая со свого льну. Накрыют тоею намэткою. Зарэ навэрх цюль, а после такэе голубэнькэ кладет жэ ж магазіннэ. А раней полотном беленькім застэлют дый усё»* [ФЭАБ; д. Дягелец Березовского р-на]. Верили также, что деньги обеспечивают переход умершего на тот свет – они необходимы, чтобы заплатить за перевоз через реку (огненную) [1], разделяющую два мира (ср. интерпретацию этого образа в «Ладдзі Роспачы» В. Короткевича). Монетами закрывали глаза умершему, чтобы он не мог «высмотреть» кого-нибудь и увлечь за собой на тот свет, чтобы не зачервивели весной сады. Интересно представление, что деньгами (= творением черта) можно откупиться от греха: *«У труну ложылы рубашку, штаны, всё новое бельё, бо трэба ж пэрыодітыся на Страшный суд. Господь прідёт на облако і будет судіть жывых і мёртвых, і поставыть по левую сторону козлов, по правую овец… Кладуть усё, грошы кладуть, коб одкупытысь ад грыха»* [ФЭАБ; д. Лыщики Кобринского р-на].

В календарных обрядах деньги выступали средством дарообмена, служили платой или предметом одаривания исполнителей обряда, в частности волочебников, колядовщиков, которые презентировали иномирных существ, предков – «не-людей», «чужих», приносящих долю, имеющую, среди прочего, денежное измерение. Сегодня также исполнителям обходных обрядов дают деньги. Как объект жертвоприношения деньги бросаются в культовые водоемы, оставляются на камнях-следовиках, в храмах, закапываются под плодовыми деревьями (с продуцирующей целью). Деньги в качестве средства выкупа земли у представителей не-человеческого мира использовались не только в погребальном ритуале, но и в строительных обрядах. Это, среди прочего, имело продуцирующее значение: *«Колы хату строілі, то чы камні, чы манеты, чы грошы под камэнь клалы на углу. Казалы, шо добра хата будэ, і ўсэ будэ ў хозяйстве вэстыся»* [ФЭАБ; д. Малеч Березовского р-на]. Сегодня деньги бросаются в фонтаны, Вечный огонь и иные значимые места, куда человек хотел бы вернуться.

Предметом жертвоприношения деньги выступают в народной медицине, их часто приносят как жертву демонам болезни. Например, чтобы избавиться от лихорадки, *«од шылі бралі узелок з грошамі і ішлі на крыжаваные дорогі, і клалі его там, казалі: «Бабукіна Іверыха. На табе добрага здароўя». Калі много было у узелку чаго, забіралі людзі, і тады будзеш здаровым»* [3, с. 218]. Советовали также: «*Трэба перад усходам ці заходам сонца пайсці на могілкі і пакінуць на магіле якія-небудзь грошы»* [3, с. 229]. От эпилепсии *«бралы шкуру крата, в нее ложылы медные грошы и заговарывалы»* [3, с. 400]. Деньги считались своеобразным передатчиком приданных им магических свойств. Так, особый (бывший в контакте с умершим, наделенный останавливающей функцией) грош использовался как средство от пьянства: *«Чалавеку перад сконам трэба ўкласці ў рукі грош і зацiснуць далонь, каб так і застыла. Той грош кідаюць у гарэлку, якую патроху трэба даваць п'яіцу»; «Як умрэ чэлавек, капеичку, або дзесиць, кладуць яму ў рот, патом ўынуць и даць ў гарыўку алколику, и не будзець пиць»* [3, с. 436]. Магической лечебной силой мог наделяться непосредственно материал, из которого изготавливались монеты: *«Як пераломіцца косць, даюць піць наскрабаную са старынных грошай чырвоную медзь. Кажуць, што яна, бы абручык, так і асядзе на зломаную косць»* [3, с. 554].

Деньги как символ богатства представлены в гаданиях. «*Пад падушку клалі грошы, вугаль, чарку, ляльку. Калі выцягнеш грошы – разбагацееш; калі вугаль, то памрэш; калі чарку – муж будзе п'яніца; калі ляльку – родзіш да замужжа дзіця»* [4, с. 44]. Монету запекали в хлеб: тот, кому она достанется при разделе хлеба, будет богатым и счастливым. Этот ритуал я наблюдал на дне рождения: в конце пира по этому случаю делился пирог с монетой. Когда ребенка отнимали от груди, клали перед ним хлеб, деньги и книгу: за что он сразу схватится, того будет придерживаться всю жизнь (деньги тут ассоциируются с богатством – *«за грошы – будзець багаты»* [3, с. 205]). Ряд образов народных снотолкований связан с предсказанием денег, богатства. Так, видеть во сне белую рыбу – получать серебрянные деньги, прибыль в доме [4, с. 436]. Символика денег, увиденных во сне, может зависеть от материала, из которого они

изготовлены: *«Грошы шкляныя мецъ – будзеш ашуканым», «Манета залатая – павага, слава, багацце; сярэбраная – задавальненне з перамен ці з падарожжа; медзяная – удача ў каханні», «Медзь і медныя грошы – плакаць будзеш. Таксама: не дужа добра. Таксама: гора»* [4, с. 394].

Известны магические практики, направленные на получение денег, в частности, актуализирующие оппозицию «полный/пустой»: при виде молодого месяца заговаривали: *«Як маладнік ідзе, // Дык каб і мне // Грошы шлі і не вывадзіліся (чытаці на рослы месяц колькі дзён, паказвая месяцу маладому ўсе сваі грошы)»* [ФЭАБ; д. Славное Кобринского р-на]. Чтобы деньги водились в доме, *«трэба абшчыпаці курку або гуся, вынесці пер'е ў полі, абсыпаці сябе і казаці: «Колькі пер'яў шмат, // Столькі грошей шмат. // Як гэтай птахі пер'ем не абрасці, // Дык і мне ў бядніках не бываці. // Амінь»* [ФЭАБ; д. Славное Кобринского р-на].

В мифологических рассказах деньги обычно связываются с нечистой силой. Чёрт придумал деньги (сварил из пота, слёз и крови), владеет ими, стережет их (ср. паремию: «*Сідіть, як чорт на грошах в болоті»)*, с помощью денег скупает души людей, испытывает их. Верили, что дух-обогатитель (часто змееподобное летающее существо) за определенную плату (например, яичница без соли) будет носить своему хозяину деньги. *«Як часамі ў паветры з'явіцца агеньчык да й ляціць над зямлёю, та гэто чорт нясе заклятыя грошы»* [5, с. 54]. Широко известны мифологические рассказы о возможности заполучить «нечистые» деньги, которые всегда возвращаются к хозяину, – неразменный (серебряный) рубль, что связано с контактом с нечистой силой и соответствующей опасностью. Современные продавцы, веря, что деньги притягивают деньги, первыми деньгами, полученными от покупателя, дотрагиваются до предметов продажи, чтобы они скорее были раскуплены.

Частотным мотивом несказочной прозы белорусов выступает заклятие денег: «*Агеньчыкі часамі паказваюцца над зямлёю. Гэто там схованы заклятыя грошы, дак яны сушацца, та там здаецца, што гарыць огеньчык»* [5, с. 54]; *«Хто закопвае грошы ў зямлю і закляне, каб на столькі лет пашлі ў землю, то па тых лецех грошы зноў выйдуць наверх, а калі ніхто шчаслівы ў той час не надарыцца і не забярэ, то грошы зноў ідуць на столькі лет у зямлю, на колькі былі заклятыя»* [4, с. 104]. Заклятые деньги, клады, по преданиям, тяжело заполучить, так как они охраняются чертом *(«Грошы заклятыя пільнуе чорт, а як часам відно, што ляціць агонь з хвастом, то ў той час пераносіць іх у другое месца»* [4, с. 104]), демоническими существами, генетически связанными с душами нечистых умерших: *«…Сколькі раз людзі хацелі выкапаць тыя грошы, да як толькі дакапаюцца да таго каменя, каторым пакрыты кацёл, так зараз з Рэчыцы і ляцяць казакі з голымі шаблямі. Людзі паўцякаюць, то і казакі шчэзнуць, а далей і места зараўняецца, як бы нічога ніколі»* [6, с. 560–561]. Сами деньги могут показываться человеку в ипостаси животных, в которых обычно превращаются черт и ведьма: кошка, собака, баран, а также петух. В белорусских колядных песнях деньги локализируются в корнях Мирового древа, их ищут-копают соболи – хтонические животные, наделенные семантикой плодородия, богатства. Связь денег с хтоническим миром косвенно отражена в загадках типа *«Брат Кандрат скрозь зямлю прайшоў, многа грошай знайшоў. – Гриб».*

Деньги в мифопоэтическй картине мира белорусов, таким образом, имели амбивалентную семантику. Они, с одной стороны, являлись обязательным атрибутом найважнейших семейных и календарных обрядов, обозначали богатство, высокий статус. С другой стороны, они коррелировали с низом мироздания, хтоническими, демоническими существами. Амбивалентность семантики денег может быть объяснена их медиативным значением.

СОКРАЩЕНИЯ

ФЭАБ – Фольклорно-этнографический архив учебной фольклорно-краеведческой лаборатории БрГУ им. А.С. Пушкина.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агапкина, Т. А. Деньги / Т. А. Агапкина, Т. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – М., 1999. – С. 56–60.

2. Радзіны. Абрад. Песні / уклад. Г. А. Пятроўскай, апіс. абрадаў Т. І. Кухаронак. – Мінск : Бел. навука, 1998. – 637 с.

3. Народная медыцына / уклад. Т. В. Валодзіна. – Мінск : Беларус. навука, 2007. – 776 с.
4. Зямная дарога ў вырай : Беларускія народныя прыкметы і павер'і : у 3 кн. / уклад. У. Васілевіча. – Мінск : Маст. літ., 1996–1999. – Кн. 3. – 1999. – 654 с.
5. Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі. – Мінск : Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
6. Беларускі фальклор : Хрэстаматыя. – 4-е выд., перапрац. / склад. К. П. Кабашнікаў [і інш.] – Мінск : Выш. шк., 1996. – 856 с.

Юрко А.І. (г. Брэст)

ФАЛЬКЛОРНЫЯ МАТЫВЫ Ў ТВОРЧАСЦІ МАКСІМА ТАНКА (НА ПРЫКЛАДЗЕ ПАЭМЫ «ЛЮЦЫЯН ТАПОЛЯ»)

Максім Танк – адзін з самых вядомых і арыгінальных прадстаўнікоў беларускай культуры і паэзіі ХХ стагоддзя, які вельмі шмат зрабіў для яе ўзбагачэння і развіцця, для пошукаў новых шляхоў паэтычнай творчасці.

У беларускай літаратуры, як і ў беларускім фальклоры, створана шмат герояў, вобразаў таленавітых людзей з народа. Усе яны авеяны народнай любоўю, гонарам і славай. Гэта і гусляр Янкі Купалы – незабыўны вобраз, сімвал сапраўднага абраніка Музаў, непадкупнага, нязломнага, з пачуццём годнасці чалавека (паэма «Курган»), і вобраз скрыпача Сымонкі з Коласавай паэмы «Сымон-музыка». Ды і сам Танк у паэме «Янук Сяліба», напісанай падчас вайны, намаляваў выразную постаць палескага музыкі Куліка, які не пажадаў ісці нават у рай, – яму мілей і радней звычайнае зямное існаванне: бавіць час у карчме, цешыць сваёй музыкай родны люд, іграць на хрэсьбінах і вяселлях. Фальклорныя матывы таксама сустракаюцца ў паэмах Максіма Танка «Сказ пра Вяля», «Нарач», «Ля вогнішч начлежных».

У фальклорным духу вытрымана таксама невялікая паэма Танка «Люцыян Таполя», напісаная ў 1946 годзе. Яна прысвечана тэме мастака і мастацтва. Сюжэт яе цалкам прыдуманы паэтам, але настолькі арганічна суадносіцца з тэматыкай і сюжэтнай народна-паэтычнай творчасцю (у прыватнасці, з народнымі казкамі, легендамі, паданнямі), што ўспрымаецца як літаратурная версія – пераказ вядомага падання. Такое ўжо бывала з танкаўскімі творамі: арыгінальная паэма «Ля вогнішч начлежных» асобнымі літаратуразнаўцамі ўспрымалася як літаратурная апрацоўка народнай легенды пра паходжанне азёр Нарач, Баторына, Мястра… Тым больш, што і форма твора ў многім запазычаная з народна-паэтычнай творчасці. Вобраз галоўнага героя – таленавітага народнага мастака-разьбяра Люцыяна Таполі, праўдалюба, чалавека непакорнага і незалежнага, – таксама нібы ўзяты з беларускага фальклору, дзе часта сустракаюцца вобразы таленавітых, кемлівых людзей, што адстойваюць справядлівасць, караюць ліха і гвалт.

Люцыян Таполя быў звычайным чалавекам. Але было ў ім адно, што выдзяляла гэтага чалавека сярод іншых, – незвычайны талент мастака:

Пад яго рукамі,
Бы ад нейкіх чараў,
Ажывала нават нежывое,
Немагчымае рабілася магчымым... [1, с. 200].

Што толькі не мог выразаць з дрэва або вылепіць з гліны Таполя: гуслі, балалайкі, розныя цацкі. А яшчэ – багоў. Толькі твары ў Люцыянавых багоў былі не боскія, а людскія. І таму багі яго былі больш падобныя да сялян-землякоў. Таленавіты мастак Люцыян Таполя, робячы навагоднюю батлейку, паказаў Багародзіцу падобнай да вясковай прыгажуні Тэклі, у якую сам разьбяр быў закаханы, а цара Ірада зрабіў падобным да мясцовага прыгонніка-пана. Мастак слухаў голас сэрца, арыентаваўся на праўду жыцця працоўнага народа, шукаў і знайшоў святых і грэшнікаў сярод добрых і паганых людзей, якія рэальна жылі побач.

Антыподам народнаму мастаку ў паэме з'яўляецца каталіцкі біскуп Сямашка, які загадаў знішчыць батлейку і пад пагрозай праклёну дзесяць гадоў не браць у рукі разца. Апісанне часу,

адлік гэтых дзесяці гадоў, належыць да лепшых лірыка-філасофскіх мясцін паэмы. Аўтар дае арыгінальны ўзор гуманістычна-філасофскага ўспрымання плыні часу.

Дзесяць год!
За гэты тэрмін дрэва.
Дзесяць раз убор зялёны зменіць,
Дзесяць пакаленняў салаўіных
Выкалыша на сваіх галінах,
Дзесяць залатых кругоў адложыць,
Як пярсцёнкаў каля сэрцавіны.
Што тады казаць пра чалавека! [1, с. 199].

Мастак пасівеў і так змяніўся за дзесяць пакутных гадоў, што нават сябры перасталі яго пазнаваць. Каб адпомсціць ненавіснаму біскупу, які хацеў адабраць у мастака права на свабоду творчасці, Люцыян узяўся ўпрыгожыць палац. Тут праявілася няскоранасць вольнага таленту народнага разьбяра і яго майстэрства. Ды толькі не спадабалася яно Сямашку, бо сярод тых пачвар і гадаў, што паўзлі па званіцы і сценах палаца, біскуп пазнаў і сябе. Ад бездапаможнасці і роспачы Сямашка памёр. А яго служкі доўга шукалі Люцыяна Таполю паўсюль, але адшукаць не ўдалося.

Паэма М. Танка «Люцыян Таполя» – гімн таленавітасці беларускага народа, які праз самыя цяжкія выпрабаванні пранёс любоў да прыгожага. Аўтар сцвярджае бессмяротнасць галоўнага героя, бо ён увасабляе сваім мастацтвам народ, а народ жыве вечна.

Уважлівае прачытанне названых паэм М. Танка («Янук Сяліба», «Сказ пра Вяля», «Нарач», «Ля вогнішча начлежных», «Люцыян Таполя»), як і іншых твораў, сведчыць, што паэт творча, смела звяртаўся да народны сюжэтаў, фальклорна-міфалагічных вобразаў і матываў.

Таленавітаму паэту ўдалося па-наватарску, арыгінальна асэнсаваць і распрацаваць у сваёй творчасці многія з іх. Матывы барацьбы з прыгоннікамі, з крыўдзіцелямі і прыгнятальнікамі народнай душы, не знішчальнасці народнага мастацтва і няскоранасці сапраўднага мастака, які нёс крыж народнага заступніка, фальклорныя па паходжанні, адпавядалі ўяўленням Танка аб сапраўдным прызначэнні творцы і творчасці. Пераемнасць гэтых матываў (з фальклора ў літаратуру XX стагоддзя) дапамагае ўсвядоміць кожнаму, што чалавек жыве паміж былым і будучым. Памяць пра мінулае дапамагае нам не баяцца будучыні, смела і сумленна ісці ёй насустрач. Быць духоўна трывалымі і сумленнымі, захоўваць для будучыні духоўныя запаветы беларускага народа сёння хораша і дзейсна дапамагаюць творы М. Танка.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Максім Танк. Выбраныя творы/ Збор твораў у 13 т. Т 7. Паэмы / М Танк. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 368 с..

2. Рагойша, В. Паэма «Люцыян Таполя» / В. Рагойша // Роднае слова. – 2001. – № 12. – С. 53–54.

3. Рагойша, В. Паэзія і яе выяўленчыя мажлівасці / В. Рагойша // Роднае слова. – 2001. – № 12. – С. 54–56.

Яфімаў А.В. (г. Мінск)

ПАДАННЕ ПРА ПАЛЯМОНА Ў БЕЛАРУСКА-ЛІТОЎСКІМ ЛЕТАПІСАННІ

1. Паданне пра Палямона.

500 сем'яў рымскай шляхты прыплылі ў багатую краіну, названую Лібонія, альбо Лівонія, ратуючыся ад тэрору Нерона (паводле Хронікі Стрыйкоўскага – ад Атылы ў 401 годзе). На чале эмігрантаў стаяў Палямон, або Публій Лібон, знатны арыстакрат і нават сваяк імператара. Менавіта ён, паводле легенды, быў родапачынальнікам дынастыі літоўскіх князёў.

2. Даследаванне. Паданне пра Палямона разглядалася ў рускай (маецца на ўвазе Расійская Імперыя), а пазней савецкай і беларускай гістарыяграфіі.

Сумневы ў гістарычнай дакладнасці легенды з'яўляюцца ў даследчыкаў ужо ў XVIII стагоддзі. Вядомы гісторык і літаратар Мікалай Міхайлавіч Карамзін пісаў, што звесткі аб паходжанні літоўцаў «казачныя і відавочна заснаваныя на здагадках» [1, с. 17].

Прыхільнікі версіі штучнага паходжання легенды да публікацыі «Хронікі Быхаўца» (1846 г.) былі ўпэўненыя ў тым, што апавяданне створана Стрыйкоўскім, аднак ужо Васіль Мікітавіч Тацішчаў (1686–1750) звяртаў увагу на тое, што некаторыя элементы легенды ёсць у шэрагу твораў больш ранніх гісторыкаў [2, с. 290].

Адкрытую «Хроніку Быхаўца» даследаваў Тэадор Нарбут. Ён быў упэўнены ў сапраўднасці летапісу, аднак таксама адкінуў версію аб рымскім паходжанні літоўцаў, лічачы іх нашчадкамі герулаў. Пазней Юзаф Ярашэвіч, які выдаў зводную працу па гісторыі Літвы, хоць і прымаў многія палажэнні Нарбута, але назваў легенду аб перасяленні літоўцаў з Італіі «існай байкай» [3, с. 171–172].

У савецкай гістарыяграфіі «Хроніка Быхаўца» стала даследавацца пасля публікацыі яе на рускай мове ў 1966 годзе. Па меркаванні даследчыка Барыса Мікалаевіча Флора, легенда аб паходжанні літоўцаў была створана па ініцыятыве Гаштольдаў [4, с. 135–164].

На думку даследчыка Вячаслава Антонавіча Чамярыцкага, дадзеная легенда была створана з мэтай даказаць перавагу Літвы над Руссю. Аднак з такой тэорыяй не згаджаўся Мікалай Мікалаевіч Улашчык, які лічыў, што гэты тэзіс абвяргаецца вылучэннем на першы план Навагрудскага княства, а гэта значыць, Русі.

Такім чынам, відавочна, што даследчыкі розных часоў ставіліся да падання пра Палямона крытычна.

<u>3. Праблематыка.</u> У пачатку XVI стагоддзя Беларуска-Літоўскі Летапіс 1430–1446 г. ужо не адпавядаў дыпламатычным мэтам літоўскай шляхты. Палітычныя ўмовы ў тагачаснай Літве-Беларусі былі кепскія: Крэўская ўнія і прадчуванне ўніі больш сур'ёзнай (Люблінскай) выклікалі небяспеку ў страты незалежнасці ВКЛ і ставілі яе жыхароў на другое месца ў параўнанні з палякамі («сармацкай нацыяй»). У тыя часы абвастраюцца адносіны з Маскоўскай («Масква – Трэці Рым») дзяржавай (у 1514 годзе ВКЛ губляе Смаленск).

Крыху раней у еўрапейскіх краінах ужо пачынаецца стварэнне пафасных літаратурных твораў, якія паказваюць адметнае значэнне пэўнай нацыі, паэтызуюць яе герояў (як сапраўдных, так і прыдуманых). Такія творы ўжо існавалі і ў Кароне Польскай, а ў ВКЛ па-ранейшаму асноўнай гістарычнай крыніцай быў Летапіс 1446 г. У ім больш звестак было аб старажытнай Русі, а не аб Літве. Таксама не было канкрэтнай версіі паходжання літоўскай шляхты. Таму магутныя феадалы, хутчэй за ўсё, проста замовілі новы варыянт гісторыі Літвы і генезісу знакамітых родаў. Такім чынам і з'яўляецца паданне пра Палямона (трэба нагадаць, што ў тыя часы амаль кожная еўрапейская краіна шукала свой пачатак у Рымскай Імперыі). Паданне захавалася ў некалькіх спісах: Археалагічнага таварыства, Красінскага, Рачынскага, Альшэўскага, Румянцаўскага і Еўрэінаўскага. Параўноўваючы гэтыя спісы паміж сабой, а таксама з Летапісцам 1446 г. і з «Хронікай Быхаўца», можна зрабіць аналіз развіцця легенды, прасачыць адрозненні паміж яе варыянтамі.

Вядомы беларускі гісторык Мікола Ермаловіч цікава, а галоўнае, лагічна, тлумачыў «узнікненне» легендарных князёў: «А калі ў ходзе Лівонскай вайны ў 1563 г. войскі Івана Грознага занялі значную частку Беларусі, у тым ліку яе старажытны цэнтр – Полацк, – вось у гэты крытычны момант і наспела неабходнасць абгрунтаваць гістарычныя правы Вялікага княства Літоўскага на беларускія землі. Тады і сталі з'яўляцца летапісы, у якіх усё гэта даводзілася...» [5, с. 312–313].

Асэнсоўваючы ідэю М. Ермаловіча, трэба адзначыць, што «Хроніка Быхаўца» «ўзвышае» літоўцаў і жамойтаў над рускімі і палякамі. Асноўны вораг ВКЛ, Масковія, на час Лівонскай вайны ўжо актыўна распрацоўвала палітычную тэорыю «Масква – Трэці Рым» (з 20-х гадоў 16 ст.). А ілюстрацыя прамога паходжання літоўскай арыстакратыі ад рымлян яе проста абясцэньвала.

Але небяспека для ВКЛ зыходзіла і ад заходняга суседа. Небывала разбуральная вайна знішчыла ваенныя сілы і эканоміку ВКЛ, што вымусіла княства заключыць з Каронай Польскай нявыгадную Люблінскую ўнію 1569 года. Тут трэба нагадаць, што палякі лічылі сябе нашчадкамі сарматаў, што несумяшчальна са званнем пераемнікаў Рыма. Атрымліваецца, што і ў заходнім накірунку паданне, якое нібыта даказвае, што літоўцы нашчадкі Палямона, адыгрывае важную ролю, надаючы аўтарытэтнасці шляхце ВКЛ у ўніі.

<u>4. Высновы.</u> Параўноўваючы спісы, можна заўважыць «нараджэнне» і развіццё легенды пра Палямона. Добра бачна, як з цягам часу легенда «абрастае» новымі падрабязнасцямі

і дэталямі, якія служаць пэўным гістарычным мэтам. Ведаючы, якія палітычныя, грамадскія або іншыя працэсы адбываліся ў найбольш верагодных месцах і часе з'яўлення легенды, становіцца зразумелым мэта яе стварэння. Легенда пра Палямона была створана дзякуючы агульнаеўрапейскай тэндэнцыі далучыць сваю краіну і свой народ да вялікага Рыму. Сапраўднасць легенды абвяргаецца гістарычнымі і археалагічнымі фактамі, звесткамі з альтэрнатыўных крыніц і шэрагам супярэчнасцей, як у кожным асобным летапісе, так і ў параўнанні паміж імі. Таму можна ўпэўнена сцвярджаць, што паданне пра Палямона і Рымскую шляхту – выдумка.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. Карамзин, Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – СПб., 1842. – Т. II. – 219 с.

2. Татищев, В. Н. История российская / В. Н. Татищев. – М., Л., 1962. – Т. I. – 500 с.

3. Улащик, Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания / Н. Н. Улащик / отв. ред. В. И. Буганов; Академия наук СССР, Ин-т истории СССР. – М. : Наука, 1985. – 259 с.

4. Флоря, Б. Н. О «Летописце Быховца» / Б. Н. Флоря // Источники и историография славянского средневековья. – М., 1967. – 546 с.

5. Ермаловіч, М. Старажытная Беларусь. Полацкі і Новагародскі перыяды / М. Ермаловіч. – Мінск : Маст. літ., 1990. – 570 с.

ЗМЕСТ

Навуковае выданне

ФАЛЬКЛОР, ГІСТОРЫЯ І ЛІТАРАТУРА БЕЛАРУСАЎ У КАНТЭКСЦЕ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ СЛАВЯН

Матэрыялы рэспубліканскай студэнцкай навукова-практычнай канферэнцыі

(г. Брэст, 19 кастрычніка 2011 года)

Адказны за выпуск І.А. Швед
Камп'ютарная вёрстка Т.Г. Кішко
Карэктар А.Р. Марганнава

Падпісана да друку 01.11.2012. Фармат 60×84 1/16.
Папера афсетная. Рызаграфія.
Ум. друк. арк. 10,30. Ул.-выд. арк. 6,30.
Тыраж 40. Заказ 6037.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
прыватнае вытворча-гандлёвае
ўнітарнае прадпрыемства
«Издательство "Альтернатива"»
ЛВ № 02330/0494051 ад 03.02.2009.
ЛП № 02330/0150460 ад 25.02.2009.
Пр. Машэрава, 75/1, к. 312, 224013 г. Брэст.